Renovatio

rivista di teologia e cultura

fondata dal Card. Giuseppe Siri

Gennaio - Marzo 1980 - anno XV - numero 1

Renovabitur, ut aquilae, juventus tua
(Ps. 102, 5)

SOMMARIO

* TEOLOGI E MAGISTERO

SAGGI:

9 **Ermenegildo Lio** - Natura sacra e ordinazione intrinseca del matrimonio nella dottrina della « Gaudium et Spes ».

ARTICOLI:

64 **Francesco Spadafora** - Genesi 1-3: esegesi e genere letterario.

81 **Cornelio Fabro** - Tomismo essenziale e crisi dei Tomismi (nel I centenario dell'Enciclica « Aeterni Patris »).

103 **Umberto M. Fasola** - La Sindone di Torino e la scienza.

POSTILLE:

120 La dichiarazione « De quibusdam capitibus » o il « Caso Hans Küng » *(Alberto Boldorini)* - A proposito della fecondazione umana in vitro *(lettera di Pier Carlo Landucci)* - Sacerdozio e credibilità *(Antonio Manfredi).*

RENOVATIO N. 2:

129 Lettera del Prof. Emanuele Severino al Prof. Cornelio Fabro per lo studio « Dall'immanenza dell'essere alla presenza pura del tutto », di prossima pubblicazione su questa rivista.

LIBRI - Rassegne:

130 Cultura cattolica, nichilismo e violenza *(Antonio Manfredi)* - Il « Dizionario degli Istituti di perfezione »: Bartolomiti Armeni *(Alberto Boldorini).*

LIBRI - Recensioni:

144 « Epistemologia e scienze umane » di AA.VV. / « L'ultimo Savonarola - Pier Giorgio Frassati e il suo Savonarola » di Giacinto A. Scaltriti / « Monteverdi » di Domenico De' Paoli / « The historical credibility of Hans Küng » di Joseph F. Costanzo / « Metodologia per uno studio della teologia del Nuovo Testamento » di P. Grech - G. Segalla / « Opuscula VI » di Francesco Della Corte / « L'Apocalisse del nostro tempo » di Vasilj Rozanov / « Davanti alla 'Redemptor hominis' » di AA.VV. / « Liguria monastica » di AA.VV.

160 PANORAMA - Riviste ed editrici:
Studi Cattolici a cura di G. Costa Scorza.

ABBONAMENTO 1980

☐ *Informiamo i nostri lettori che le condizioni di abbonamento per l'anno 1980 restano immutate:*

Italia	lire	6.000
Estero	lire	7.000
Sostenitore	lire	15.000

Teologi e Magistero

Il potere di Magistero Cristo non l'ha affidato ai Teologi.

L'ha affidato esclusivamente alla Sua Chiesa e, in Essa, personalmente a Pietro e ai suoi Successori.

Il Magistero conserva tutta la Divina Rivelazione, la interpreta, la dipana, la esplicita, la propone, la difende. Tanto ha stabilito Cristo.

Perché? Le ragioni divine non le sappiamo appieno: esse arrivano all'infinito. Qualcosa conosciamo, qualcosa intuiamo. Certo per esercitare il Magistero Egli non impose alla Sua Chiesa di diventare una Accademia, né ai Papi di avere una laurea. Chiese la « FEDELTA' ». Al rimanente, occorrendo, avrebbe pensato Lui. La fedeltà non resiste senza umiltà. Ma, occorrendo, il Signore avrebbe pensato anche a questo perché il Magistero l'ha costituito infallibile.

Nessuno può pensare che una dottrina consegnata ad uomini potesse resistere oltre la prima generazione. Non lo pensò neppur Lui, il Signore, e pertanto l'assicurò d'altra e più alta fonte: la infallibilità.

Ai Teologi Cristo in modo diretto ha affidato nulla. Bisogna partire di qui con assoluta chiarezza, se si vogliono stabilire dei termini e dei limiti esatti o dei mutui rapporti tra Teologi e Magistero.

Un certo mandato e a certe condizioni un mandato ai Teologi lo può dare la Chiesa. E il mandato è di studiare, approfondire, dedurre, difendere, spiegare e rendere più accessibile ai fedeli la Rivelazione.

Si tratta di una « commissione »; i risultati raggiunti nell'eseguire tale « commissione » li giudica, li assume, li approva, li canonizza solamente Lei, la Chiesa. A questo punto il servizio o lavoro dei Teologi acquista un valore, solo perché la Chiesa, quei risultati li fa propri.

Quello che bisogna esaminare con chiarezza sono le « condizioni » con le quali il Teologo può decorosamente e saggiamente compiere questo esercizio ancillare.

Ed ecco le condizioni, che sono rivelate dalla intera Storia della Chiesa.

— Non inventino. Infatti hanno nulla di proprio e di salutare da rivelare al mondo. Naturalmente, spesso, l'indagine di approfondimento può esigere si cominci da « ipotesi ». Ma l'ipotesi non fa testo finché non è dimostrata. E qui oltreché essere dimostrata, deve venire in qualche modo recepita dalla Chiesa, Maestra Infallibile.

— Seguano esclusivamente il metodo e il criterio teologici. Qui il discorso si fa gravissimo e mette le briglie a tutti coloro che hanno facilità di sermone.

Il metodo!

Criterio, ossia mezzo per giudicare se una propo-

sizione teologica sia vera, sia di Fede, dottrina certa cattolica etc., sono esclusivamente le «Fonti Teologiche».

Fonte Teologico primo è la Rivelazione, che si manifesta con la Scrittura e con la Divina Tradizione. L'una e l'altra sono commesse al Magistero. Questo, qualora chiaramente e certamente li recepisca, può estendere la garanzia di « fonte Teologico » ad altri, quali il consenso dei Padri, dei Dottori... Questi non sono di per sé « fonti »; lo sono in quanto recepiti dal Magistero ecclesiastico. La natura di tale Magistero garantisce per quello che Esso ricopre con la sua autorità. Ecco perché i Teologi contemporanei, non sono « fonti Teologiche » fino a quando non siano recepiti in un modo o nell'altro dal Magistero.

E non si può credere siano recepiti, fin tanto che camminano per strade discordi tra loro.

L'uso dei mezzi di prova ora esposti, costituisce il METODO TEOLOGICO. *Chi non lo usa è fuori della Teologia. Tutto ciò che in materia i secoli cristiani hanno convogliato con estrema severità, venne ridotto a trattazione organica nel XVI secolo da Melchiorre Cano. Costituisce il trattato* De Locis Theologicis. *Esso è la logica della Teologia, ed è fondamento per qualsiasi discorso serio in questo campo.*

— La coscienza chiara del valore del Magistero e del criterio o metodo per fare Teologia ha concentrato

in taluni aforismi il senso teologico dei secoli. Eccone alcuni:

— Quod Ecclesia semel credidit, semper credidit, *il che è semplicemente corollario della sua infallibilità ed indefettibilità. Tale effato naturalmente va inteso nel senso che una verità può essere creduta in modo esplicito ed in modo implicito, come contenuta in altra verità.*

— Quod Ecclesia fecit potuit. *Qui « Ecclesia » non indica certamente una chiesa particolare o singole persone aventi ufficio nella Chiesa, ma la Chiesa Universale e, per essa, nella veste di Pastore e Maestro Supremo, il Romano Pontefice. Tutto questo è semplicemente un corollario della « indefettibilità della Chiesa » e fa capire come nessuno ha il diritto di contraddire, quando in taluni periodi storici si ha una rarefazione di documenti. Dimostra ad usura che ha nessuna forza logica l'argomento detto* a silentio.

Il teologo non può fare come vuole, pensare come crede, scrivere quello che gli piace. Ha un limite che deve rispettare e questo è il Magistero tanto solenne che ordinario. Se viola quel limite, viene meno la sua credibilità. Probabilmente viene meno anche dell'altro.

Naturalmente non si sminuisce l'importanza dei Teologi nella Chiesa; ma questa importanza è reale quando partono dalla luce della Chiesa e quando hanno come traguardo il « servire » la Chiesa. In tal caso sono sicuri di servire Cristo. Il che, si suppone, è quanto essi vogliono, se sono onesti.

NATURA SACRA ED ORDINAZIONE INTRINSECA DEL MATRIMONIO NELLA DOTTRINA DELLA « GAUDIUM ET SPES »

Dopo il Concilio Vat. II gli studi sulla natura ed essenza del matrimonio, sono sempre più oggetto e interesse dei teologi e dei giuristi (1).

In connessione con tali studi è sembrato utile analizzare teologicamente il testo della prima pericope del num. 48 della *Gaudium et Spes*, per evidenziare la natura sacra ed intrinseca di ogni valido matrimonio, anche sotto il solo aspetto naturale. Tale esame è sembrato opportuno, per mostrare, che il Concilio ha arricchito, ma non ha mutato in altra dottrina, gli elementi naturali costitutivi del matrimonio e della sua intrinseca ordinazione.

L'analisi sarà alla luce dei documenti conciliari e del magistero precedente, anche alla luce degli schemi antecedenti e della risposta ai diversi *modi* presentati dai Padri (2).

Il sottotitolo, che si trova nel testo autentico, promulgato e premesso al n. 48 è il seguente: [« *De sanctitate matrimonii et*

---

(1) Ne può essere un esempio il volume: *L'amore coniugale* (Analisi di dottrina e giurisprudenza canonica, 1), Città del Vaticano 1971, edito a cura di V. Fagiolo, con *relazioni* di V. Fagiolo, P. Fedele, S. Lener, con *comunicazioni* di altri (cf. Ferrata, Graziani, Leclerc, Mantuano, Navarrete, Robleda, Vannicelli) e con gli *interventi* di alcuni partecipanti. Il volume richiede un'attenta considerazione e valutazione.

(2) Ci riferiremo sovente allo *Schema const. pastoralis « De Ecclesia in mundo huius temporis » - Expensio modorum*, Typis Polyglottis Vaticanis 1965: N.B. Nel corso dell'esposizione citeremo questo *schema* con la semplice parola: *Modi*, con la relativa pagina.

Riportiamo i modi con le risposte come si leggono nello *schema* distribuito ai Padri conciliari. Quegli stessi *Modi* e *relazioni* si possono leggere anche negli *atti ufficiali*, pubblicati dopo il Concilio: « ACTA SYNODALIA SACROSANCTI CONCILII OECUMENICI VATICANI II - Volume IV Periodus quarta - Pars VII Congregationes generales CLXV-CLXVIII - Sessiones publicae IX-X, Typis Polyglottis Vaticanis MCMLXXVIII ». I *Modi*, che più ci interessano e sono citati nel seguente studio, sono i numeri e le pagine relative del predetto volume della CONGREGAZIONE GENERALE CLXVI, p. 471 ss. N.B. Le pagine, alle quali rimandiamo, sono quelle dello *schema*; negli *Acta*, l.c., si possono facilmente trovare i testi paralleli.

familiae »]. La Commissione conciliare non accettò un altro sottotitolo proposto da 17 Padri (cf. *Modi*, p. 11, *Acta*, p. 475), che proponeva: « De *sacralitate* et sanctitate matrimonii et familiae » in correlazione con l'enc. *Arcanum* di Leone XIII, in quanto il testo, nella prima parte, parla anche a quelli che non ricevono il matrimonio-sacramento (cf. ivi, l.c.). La Commissione rispose (cf. ivi l.c.): « Vocabulum "sanctitas", in linguis modernis sensum valde generalem acquisivit, qui etiam comprehendit id quod per "sacralitatem" intenditur ». La parola « santità » nel testo conciliare ha un senso ampio. Anche nei documenti, posteriori alla famosa enc. *Arcanum* di Leone XIII, si continuarono ad usare, ma con propri sensi distinti, le due voci « sacralità » e « sacramentalità », per indicare che anche il matrimonio *non* sacramento è una « res sacra » (3). Secondo l'attuale documento conciliare il matrimonio è una *res sancta* presa nel *senso ampio*, come si è detto.

1. - *La comunità coniugale: origine divina e realizzazione personale*

Intima communitas vitae et amoris coniugalis, a Creatore condita suisque legibus instructa, foedere coniugii seu irrevocabili consensu personali instauratur.

L'intima comunità coniugale di vita e di amore, dal Creatore fondata e munita di leggi proprie, si realizza con il patto coniugale ossia con l'irrevocabile consenso personale.

A. - OSSERVAZIONI CRITICO-LETTERARIE SUL TESTO

Prima di esaminare il senso del testo conciliare giova dire qualche cosa sulla redazione del testo. Così farò anche negli altri punti.

Quanto all'evoluzione del testo si osserva che nella redazione inviata ai Padri mancava la parola « intima », prima di « communitas »; e dopo questa non c'erano le parole « vitae et amoris ». Le suddette aggiunte sono quanto mai importanti anche

(3) Cf. Lett. di Mons. Montini a nome del S. Padre Pio XII a S.E. il card. Siri, in occasione della XXVII Settimana sociale di Pisa, 19 settembre 1954; PIO XII, *All. al Tribunale della Rota*, 6 ott. 1946 (in AAS 38 (1946) 395). Importanti sono le affermazioni contenute nella *Casti connubii*, dove si parla delle impugnazioni contro il « bonum sacramenti » ecc. Parecchie volte nei documenti di Magistero si parla di santità del matrimonio (cf. per es. PIO XII, Radiomessaggio ai cattolici austriaci, 14 sett. 1952 (in AAS 44 (1952) 789-793) ed in altri documenti).

dal lato dottrinale, come apparirà da quel che diremo. Nonostante queste aggiunte o chiarificazioni, anzi forse proprio per queste, alcuni Padri fecero osservazioni. Uno chiedeva, che fosse tolta la parola « et amoris »; la ragione era: « utpote superflua, quia amor iam in vita continetur » (4); ma la Commissione non recepì tale modo (5). Più interessante è un altro modo proposto da alcuni Padri (cf. *Modi,* n. 14, p. 11 s., in *Acta,* l.c., p. 476): « Tres Patres postulant ut dicatur: contractus foedere coniugii »; b) Alius ut loco "irrevocabili" scribatur *stabili,* quia cum de matrimonio *naturali* agatur, non est certum consensum debere esse irrevocabilem ut verum matrimonium constituatur; de facto S. Sedes dissolvit talia matrimonia. c) Quatuor alii Patres petunt, ut sermo fiat de "consensu personali *deliberate*" ». La Relazione (cf. *Modi,* l.c.) risponde di non ammettere il primo modo per ragioni espresse antecedentemente nella « *Relazione* p. 14 sub litt. A ». Al secondo modo la Relazione risponde: « quidquid sit de ratione allata, mutatio non accipitur, quia in praesentibus adiunctis verborum substitutio ansam praebere posset ambiguitati ». Ma potremmo osservare, che l'aggiunta proposta poteva considerarsi non strettamente necessaria, in quanto qui si parla del modo con cui *nasce* il consenso; non del modo con cui può *sciogliersi* il vincolo coniugale. Può certamente verificarsi il caso di chi celebra un matrimonio naturale misto, con la volontà di chiedere lo scioglimento se sarà necessario; ma questo caso entra in una fattispecie molto complessa; d'altra parte anche il Codice di Diritto canonico parla di consenso « perpetuo ». Ciò rimane vero come norma generale, perché vi sono casi in cui il Romano Pontefice, per autorità divina scioglie il vincolo nelle dovute condizioni. Nel testo si considera quello che avviene normalmente. Al terzo modo la Relazione (cf. *Modi,* p. 12, in *Acta,* p. 476) risponde, che il concetto di "deliberato" si contiene nel concetto di consenso personale. Si poteva tuttavia aggiungere che per questo subito dopo, nel periodo che segue, si parla dell'*atto umano,* con cui nasce un concreto matrimonio; ed in ogni atto *umano* è incluso il concetto di azione « deliberata ».

(4) Forse l'obiezione sarebbe stata più efficace qualora si fosse domandato alla commissione, se con quelle parole si intendeva dare una descrizione del matrimonio; se si intendevano portare nuovi elementi, non evidenziati nella *Casti connubii,* dove si accenna ad un senso più largo di concepire il matrimonio, come « la comunanza, l'uso e la società di tutta quanta la vita ("totius vitae communio, consuetudo, societas") ». Tale descrizione si connette d'altra parte con quella antica, che si trova in autori medievali. Sarebbe importante evidenziare la definizione del matrimonio anche nelle fonti inedite.

(5) La risposta data è la seguente (*Modi,* p. 11, n. 13: « Stet textus ob rationem expositam in Relatione, pag. 14 sub litt. A» in *Acta,* l.c., p. 476).

B. - OSSERVAZIONI DOTTRINALI SUL TESTO CONCILIARE

a) « *L'intima comunità coniugale di vita e di amore* »: quanto al *senso del testo*, com'è attualmente, occorre osservare in primo luogo, che quell'espressione, « L'intima comunità di vita e di amore », può creare difficoltà, se si pensa che quivi il Concilio ha voluto in un certo modo descrivere la natura del matrimonio, nel suo aspetto specifico e proprio, anche dal lato del suo essenziale costitutivo. Secondo alcuni quelle parole sarebbero da considerarsi come necessarie ed essenziali, non solo al « bene esse » del matrimonio; ma anche quanto al suo « esse » simpliciter (6). Così che, secondo questi, la natura ed essenza del matrimonio, o meglio l'oggetto del consenso coniugale, per la sua validità, non siano i famosi « iura »; ma l'amore, anzi l'« intima comunità di vita e di amore coniugale ». Così che chi avesse escluso tale oggetto, in tutta l'estensione di questa intima comunione, avrebbe escluso il matrimonio stesso. Non mi sento di aderire a tale interpretazione, anzitutto perché il Concilio non intese introdurre una novità tanto grave nell'oggetto essenziale del consenso coniugale, che sarebbe anche come un mutamento (si voglia o non si voglia) sulla precedente dottrina e giurisprudenza della Chiesa (7). Un tale mutamento dottrinale e giurisdizionale non

(6) Nel Concilio nella fase di discussione qualche Padre parlò di *fini coessenziali* del matrimonio, da porsi contemporaneamente, e forse sullo stesso piano, nella prole e nell'amore. Ma in nessun testo del Concilio troviamo tale espressione di « fini *coessenziali* », che avrebbe creato e crea serie difficoltà teoriche e pratiche.

(7) Occorre rileggere la famosa *sentenza della S. R. Rota* del 22 gennaio 1944, pubblicata per volontà del S. Padre negli AAS 36 (1944) 179-200 e che guidò la giurisprudenza seguente. Traduciamo qualche brano: « L'oggetto immediato ed *essenziale* del contratto matrimoniale è il *diritto* esclusivo e perpetuo sul corpo della comparte in ordine agli atti di per sé capaci di generare la prole (cf. CIC can. 1081, & 2)... Ora non è possibile soddisfare... il *diritto* di generare ed educare la prole, se a tale *diritto* principale non si aggiunge il *diritto* al mutuo aiuto, che includa il *diritto alla comunione di vita, ossia il diritto alla coabitazione, alla comunione di mensa e di letto e all'aiuto in tutte le necessità della vita.* Si noti tuttavia, che non è qui questione dell'aiuto prestato di fatto, ma del *diritto* a questo mutuo *adiutorium*; infatti, come l'oggetto principale del contratto matrimoniale *non è "la prole", ma "il diritto" a generare la prole*, così l'oggetto *secondario* non è il "mutuum adiutorium", ma il *"diritto"* ad esso... Ne segue che *il diritto alla comunione di vita ed al mutuo aiuto non nasce nei contraenti* se non dal *diritto primario di generare la prole...* ogni consenso matrimoniale di dare e di accettare il diritto sul corpo, fa sorgere, di per se stesso, nei contraenti, *il diritto alla vita in comune ed al reciproco aiuto...* » (si rimanda a WERNZ-VIDAL, *Ius can.*, vol. V, n. 600: dove fra l'altro si legge:) « Questa assidua coabitazione e *comunanza* di letto e di mensa appartiene all'integrità, *non all'essenza della vita coniugale*, per ciò qualche volta, in un caso particolare, per una causa proporzionata, possono mancare, come nel matrimonio di coscienza, e l'obbligo di giustizia ad osservare queste cose ammette una certa elasticità". Gasparri su questo soggetto insegna: "I

si concilia con la volontà pastorale predominante nella presente costituzione, che, come dice più volte la Relazione, non vuole scendere a determinazioni giuridiche e scolastiche (cf. *Modi*, p. 8, p. 13, in *Acta*, 472 - 477). Di più se si ammettesse quella interpretazione troveremmo difficoltà nel capire la mente dei Padri conciliari. Infatti ad un modo che osservava: « in toto hoc capite amorem tantum sublineari, ut si deficiat amor matrimonium cessare videatur » la Relazione risponde: « Textus ipse *nullo modo insinuat matrimonium, deficiente amore, dissolvi posse* » (Cf. *Modi*, p. 7, in *Acta*, 472). Anzi più esplicitamente, ad un modo proposto da dieci Padri, che diceva: « ut expresse dicatur amorem coniugalem a) *non ad validitatem requiri* » la Relazione risponde, rimandando alla predetta risposta, ed aggiungendo: « Textus ceteroquin *nullatenus insinuat quod Patres illi timere videntur* » (*Modi*, p. 25, *Acta*, p. 489). Dunque viene escluso che il Concilio, ivi o in altri testi, abbia voluto *insinuare* (sottolineo volentieri questo verbo usato dalla stessa Relazione) *che l'amore coniugale sia richiesto anche per la validità del matrimonio.* Naturalmente questo vale, se con quella parola « amore » si intenda qualche cosa di diverso dallo stesso consenso. Il vero *consenso* della volontà deve amare ciò su cui esprime il suo assenso. L'*amore coniugale*, di cui si parla nel primo periodo del presente numero, è certamente qualche cosa di moralmente necessario e voluto da Dio; ma esso si inserisce in modo necessario nella realtà matrimoniale *vista nel suo insieme e totale*, che già Pio XI nell'enc. *Casti connubii* descriveva nel seguente modo:

« Una tale vicendevole formazione interna dei coniugi, con l'assiduo studio di perfezionarsi a vicenda, in un certo senso verissimo, come insegna il Catechismo Romano, si può dire anche primaria ragione e motivo del matrimonio, purché si intenda per matrimonio, *non già, nel senso più stretto* ("non pressius") l'isti-

---

più ritengono, che è contro la sostanza del matrimonio la condizione di non coabitare *mai*; ma se il diritto matrimoniale è ben osservato dalle due parti, *non crediamo che tale dottrina corrisponda a verità, perché la comunione di abitazione, di letto e di mensa non fa parte della sostanza del matrimonio;* e di fatti qualche volta è permesso il matrimonio di coscienza, con tale tacita od espressa condizione ». A prescindere dalle voci « primario » e « secondario », che volutamente, sono state evitate dal testo conciliare ci domandiamo se possiamo dire, che il Concilio abbia inteso affermare che il *diritto* alla « intima comunità di vita e di amore » sia così *essenziale*, che non possa mai essere assente, per la stessa *validità* del matrimonio; quando esiste *un vero* e *sincero consenso* a dare lo *ius ad actus per se aptos ad prolis generationem ed educationem*, pur mancando quella comunanza di vita e di amore, che per varie ragioni può essere assente? E' un punto molto delicato; non pensiamo, che i Padri conciliari abbiano voluto decidere e determinare tale delicata questione contro la predetta giurisprudenza e la dottrina di eminenti autori. Occorre quindi andare cauti nell'attribuire al Concilio *novità di decisioni dottrinali* e giurisprudenziali.

tuzione ordinata alla retta procreazione ed educazione della prole, ma *in senso più largo* ("sed latius") la *comunione*, l'uso ("consuetudo") e la società di tutta quanta la *vita* ("totius vitae communio, consuetudo, societas") » (8).

Per comprendere quindi il testo conciliare bisogna tener presente questo testo di Pio XI, con il quale sembra molto collegato. Occorre soprattutto conoscere la mente del Concilio, espressa da tutto l'insieme della risposta ai modi, come si è riferito. Occorre tener presente quanto lo stesso Capo del Concilio, Paolo VI, una volta ebbe a dichiarare, e cioè che il Concilio non ha mutato la dottrina sul matrimonio: cf. 29 ottobre 1966 (9). Se invece si accetta l'interpretazione suddetta, che già comincia ad insinuarsi tra teologi e giuristi, ci sarebbe un'innovazione che non potrebbe dirsi semplicemente progrediente « in eodem sensu » della dottrina precedente. Si dovrebbe dedurre un mutamento dottrinale e pratico sulla natura ed oggetto del consenso matrimoniale. Non appare essere stata questa la volontà del Concilio. Che anzi una tale interpretazione non potrebbe sostenersi dal lato teologico: « *l'intima* (bisogna sottolineare questo aggettivo) comunità di vita e di amore coniugale » non potrebbe essere oggetto, specificante il matrimonio, anche sotto l'aspetto sociale; perché la socialità (il matrimonio è per sua natura anche una realtà sociale) non può essere determinata, nella sua qualità esistenziale, senza l'esteriorità, per cui una persona, come nel matrimonio, si collega con un'altra. L'amore in quanto *intimo*, è oggetto della virtù della carità; oggetto della giustizia è lo *Jus* = il diritto oggettivo; alla giustizia oggettiva appartiene in primo luogo ed essenzialmente il « *patto coniugale* » (« foedus coniugale ») (10).

(8) PIO XI, Enc. *Casti connubii*, in AAS 22 (1930) 548 s. (in DS 2232/3707). Su questo punto teologi e giuristi approfondiscono il senso di quella « intima comunità coniugale di vita e di amore» di cui nel testo conciliare, specialmente in rapporto alla revisione del Codice da parte della Pontificia Commissione del Codice: cf. per es. recentemente Zenon GROCHOLEWSKI, *De « communione vitae» in novo Schemate «de matrimonio» et de momento iuridico amoris coniugalis*, in *Periodica de re mor. can. lit.* 68 (1979) 439-480. Per la dottrina sul diritto in senso oggettivo, che a differenza dell'oggetto dell'amore, esiste come oggetto della giustizia « etiam non considerato qualiter ab agente fiat » cf. il nostro articolo *De iure ut obiecto iustitiae apud S. Thomam II-II, q. 57, a. 1*, Roma 1971. (Tale nostro studio è apparso come articolo in *Apollinaris* I, 32 [1959] 16-71).

(9) Cf. PAOLO VI, All. ai ginecologi e alle ostetriche, 29 ott. 1966: in AAS 58 (1966) 1169 s.

(10) Per comprendere il senso di S. Tommaso sull'oggetto della *giustizia*, cf. H. LIO, *De iure ut obiecto iustitiae apud S. Thomam* II-II, Q. 57, a. 1, Romae 1971. Si dovrebbe dimostrare, come l'amore possa essere *oggetto* della giustizia stretta che si instaura con il consenso coniugale essenzialmente in modo da potersi esigere anche in virtù del diritto oggettivo. Questo non è dimostrato.

Nel matrimonio ci sono i famosi «iura coniugum». Di questi diritti alcuni sono così essenziali al consenso, che questo non sarebbe valido se quei « *iura* » fossero stati positivamente esclusi dalla volontà. Questo non si verifica per sé quando manchi l'amore *intimo;* non perché questo non sia necessario al matrimonio, considerato nella totalità della vita coniugale; ma perché, ove questo amore intimo non fosse stato dato con animo retto e virtuoso, tuttavia senza l'esclusione dei diritti necessari, non per questo *soltanto* si renderebbe invalido quel consenso. Infatti lo « *ius* », e non l'amore intimo, può esistere come oggetto della giustizia « etiam *non considerato qualiter* ab agente fiat » (cfr. S. Tommaso, II-II, q. 57, a.1) (11). L'amore coniugale intimo, anzi la carità coniugale, è l'elemento necessario *vivificante* ed elevante tutta la vita coniugale. Ma non può dirsi propriamente, come dicono alcuni, che la « traditio » di « un'intima comunità di vita e d'*amore* coniugale » costituisca da sola la stessa *essenza* dell'*oggetto* del consenso matrimoniale. Dove questa « *traditio* » non si sia verificata, purché ci sia stato un sincero consenso con la « *traditio* » dei « iura », « propria et essentialia », non per la sola carenza di un sincero amore possiamo considerare invalido il matrimonio nella sua stessa essenza. Questo è stato escluso dalla stessa Relazione in Commissione conciliare e nella risposta ai modi distribuiti ai Padri prima della votazione sul capitolo (cf. *Modi,* p. 25), che abbiamo riportato sopra: « Textus ceteroquin nullatenus excludit quid Patres illi timere videntur». Così assicurò le Relazione.

b) « *Fondata dal Creatore e strutturata con leggi proprie* »: con queste parole il testo conciliare vuole dire, che quella « intima comunità di vita e di amore coniugale » entra nei disegni dell'ordine divino *ontico:* ossia nell'*ordo factus,* prima che nell'ordine morale ossia nell'*ordo faciendus.* Per questo il testo parla qui della volontà del Creatore.

Con le presenti parole appare chiaro, che il Concilio vuole riconfermare, come tutta la realtà dell'intima comunità di vita e di amore coniugale non sia una semplice invenzione degli uomini o un'espressione dell'evoluzione sociale, soggetta quindi ai mutamenti dei fenomeni puramente sociali; ma una realtà *sacra* permanente (12), voluta dal Creatore, che deve resistere al movimento dei fenomeni puramente umani e sociali. Questo è importante per dire ai laicisti ed ai positivisti, di ogni genere, che la realtà coniugale, prima di essere soggetta alle leggi umane, è ordinata

(11) Cf. LIO, o.c.

(12) Cf. sopra, nota 3.

con leggi divine, *che l'uomo non può cambiare.* Ecco perché il testo conciliare aggiunge subito che tale realtà *divina* « è strutturata con leggi proprie »: cioè con leggi che precedono e prevalgono su quelle umane; appunto perché si tratta di leggi *divine.* Nel conflitto, come è dottrina costante e logica della Chiesa, debbono prevalere le leggi divine su quelle umane. Qui si applica il principio, contenuto anche nella *rivelazione* per cui « bisogna obbedire piuttosto a Dio che agli uomini » (cf. *Act.* 5, 29). Questo principio assoluto dev'essere tenuto presente come base di ogni discussione sui problemi della morale coniugale: nel cosiddetto « matrimonio civile », nel divorzio, nel vincolo sciolto dalle leggi civili, nella contraccezione, nell'aborto diretto, ecc.

Tale principio fondamentale dell'*origine divina* della realtà coniugale viene ripetuto dal Concilio poco più avanti. I due testi si completano, perché qui si fanno cenni alle *leggi* volute dallo stesso Dio; nell'altro testo, che segue, si accentua l'origine divina dei *beni* e dei *fini, intrinseci* al matrimonio, come vedremo.

Qualcuno potrebbe obbiettare che l'espressione « leggi *proprie* » (« suis legibus ») non significhi necessariamente che quelle leggi siano di origine *divina.* Si può rispondere: Il contesto qui parla solo del Creatore; e quindi, direttamente o indirettamente, la realtà non nasce con l'autorità umana, di cui niente qui si dice, ma con l'autorità divina del Creatore. Forse sarebbe stato più chiaro se invece di « suisque legibus » si fosse detto « *Eiusque* (cioè del Creatore) legibus ». Ma la sostanza rimane, perché è chiaro che Dio, fondando la realtà coniugale, ha dato anche il suo ordine, che è custodito e promosso dalle sue leggi. Si parla qui del « Creatore » piuttosto che del « Salvatore », appunto perché la realtà coniugale appartiene alla realtà umana, già prima che si verificasse la redenzione. Gli scolastici, fondati nella patristica, parlavano di un doppio aspetto esistenziale e storico del matrimonio: e cioè nello stato di natura pura e nello stato di natura corrotta. Questo dev'essere ben sottolineato, perché il testo conciliare, appunto perché parla subito del « Creatore », vuole introdurre in una realtà del matrimonio, quale fu fin dalla creazione divina. Tale visione dell'amore coniugale e dell'intima vita coniugale non può essere deturpata dalle conseguenze del peccato originale, ossia dallo stato di natura *corrotta,* che influisce non sempre rettamente sulla realtà esistenziale di quell'intima comunità di vita e di amore coniugale. Troviamo qui la chiave per comprendere alcune espressioni conciliari nel corso di tutto il capitolo, dove specialmente si parla dell'amore coniugale e delle sue espressioni. Tali espressioni potrebbero essere giudicate troppo ottimiste e non realiste, se si considera l'amore coniugale esistenziale sotto l'influsso della natura corrotta. Questo anche può

spiegare la ben nota prospettiva agostiniana piuttosto esistenziale. Il Concilio ha preferito partire dalla prospettiva della *creazione,* che rende il matrimonio splendente e puro. Ma non per questo si può dedurre, che il Concilio abbia voluto negare la realtà esistenziale, anche di peccato, in cui purtroppo non di rado il matrimonio di fatto vive. Che anzi il Concilio stesso, proprio nel numero 47 della *Gaudium et Spes,* considera anche la realtà triste del matrimonio, in cui, specialmente oggi, si vive. Appunto per questo, subito in questo numero 48, che segue a quel numero 47 concreto e descrittivo, il Concilio vuole mostrare l'ordine, sempre urgente, che il Creatore stesso diede alla vita coniugale. Il testo conciliare inoltre, parla del *Creatore,* e non del *Salvatore,* anche per mostrare la *sacralità* del matrimonio e della vita coniugale nella sua propria origine, come aveva proclamato l'enc. *Arcanum* di Leone XIII (13). *Sacralità* che esiste già prima che il matrimonio sia stato poi elevato alla dignità *sacramentale.* Il testo conciliare, in questo primo periodo, vuole parlare del matrimonio nel suo aspetto *naturale;* che dovrebbe essere considerato anche da quelli, che non conoscono o non accettano la rivelazione cristiana (14).

c) « *è stabilita* ("instauratur") *mediante il patto coniugale cioè* ("seu") *con l'irrevocabile consenso personale* »: il testo conciliare descrive l'origine concreta della realtà coniugale, di cui poco prima è detto, che è fondata dal Creatore. Secondo l'ordine ontico dato da Dio stesso, la realtà coniugale sorge *di fatto,* quando le persone si legano con il patto coniugale. Dio stesso quindi ha voluto, che ci fosse questa partecipazione essenziale e personale degli stessi coniugi. L'espressione «*foedere coniugii*» dovrebbe supplire l'espressione « contratto coniugale ». La parola « contratto », applicata al coniugio, potrebbe avere senso puramente umano e transitorio; potrebbe suscitare nell'animo di chi non è aduso al senso teologico, qualche cosa di simile ad un contratto puramente civile, che farebbe dimenticare il carattere proprio e sacro del coniugio, anche di quello solo naturale, come si è detto poco prima. Una preoccupazione costante poi della presente costituzione pastorale, in particolare di questo capitolo, è stata quella di evitare le espressioni tecniche, come si dice chiaramente nella risposta ai modi (cf. *Modi,* p. 13, *Acta,* p. 478).

Ma se il testo conciliare ha volutamente evitato la parola « *contratto* » in riferimento al matrimonio, anche quando non è

(13) Cf. ivi.

(14) Negli schemi preparatori, ai quali abbiamo partecipato, si distinguevano esplicitamente questi due aspetti: sacro e sacramentale.

sacramento, tuttavia ha usato la parola « *foedus* », che appare più appropriata alla realtà coniugale. La versione italiana ha tradotto « *foedus* » con « *patto* »: in riferimento forse al simbolismo del patto tra Dio e Israele; i biblisti parlano anche di *alleanza;* anche per il matrimonio è oggi usata tale parola. Si è usata qui la parola « patto », ma nel senso elevato del termine e non di qualunque patto. Perciò il testo conciliare aggiunge l'aggettivo « coniugale », per indicare che si tratta di un patto « sui generis »: ossia di quello coniugale, che ha come oggetto una realtà propria, nel senso più ampio, che non esclude, anzi comprende in primo luogo, il senso più stretto, come si è detto in precedenza, con il rimando alla *Casti connubii* (15).

Le parole « *seu irrevocabili consensu personali* » indicano come e quando propriamente nasce il matrimonio. Per questo viene usata la parola « seu », che deve intendersi in senso esplicativo. Il testo conciliare vuol dire che praticamente il matrimonio, in tutta la sua concreta realtà, nasce quando due persone (il testo suppone che si tratti di *due* persone in quanto nel contesto si parla di « marito e moglie » al singolare) emettono un *vero* e *valido* consenso. Questi aggettivi sono supposti dal testo conciliare, che non è voluto entrare in descrizioni scolastiche e giuridiche. Un consenso infatti non vero né quindi valido non potrebbe chiamarsi consenso, sic et simpliciter. Il termine tradizionale: « consenso » rivela chiaramente che il testo conciliare non si è voluto staccare in alcun modo dalla teologia antecedente, che parla sempre di *consenso,* inteso nel senso dell'unione di due volontà verso un determinato oggetto: nel nostro caso la realtà coniugale. Che si tratti poi di consenso, espresso e manifestato tra persone distinte, si deduce dalla parola « patto ». Questa parola suppone infatti, nel senso proprio, la volontà consenziente, nel caso, di *due persone.* Questo senso dà ragione a quelli che hanno visto nel testo conciliare soltanto una sostituzione di termini; non l'abbandono del concetto morale e giuridico di contratto, che viene definito come « duorum vel plurium in idem placitum consensus » (16). Il testo conciliare non usa neppure la parola tecnica « *negozio* coniu-

(15) PIO XI, Enc. *Casti connubii,* in AAS 22 (1930) 549: in DS 2232/3707: « si tamen matrimonium non pressius ut institutum ad prolem rite procreandam educandamque, sed latius ut totius vitae communio, consuetudo, societas accipiatur ».

(16) Il presente studio si ricollega con quello di U. NAVARRETE, *Structura iuridica matrimonii secundum Concilium Vaticanum II,* in *Periodica de re mor. can. lit.* 56 (1967) 357-383; 554-578; 57 (1968) 131-167; 169-316; il nostro studio si limita ad esaminare la prima pericope del num. 48 della *Gaudium et Spes.* Non ci siamo serviti del presente studio di Navarrete, che tuttavia merita attenzione e considerazione.

gale »; appunto perché essa sarebbe troppo restrittiva; in quanto limiterebbe la realtà coniugale soltanto all'aspetto giuridico; mentre essa è qualche cosa di più; anche se, come si è detto, bisogna distinguere gli aspetti essenziali per la validità, ossia per l'*esistenza* stessa del coniugio, dagli elementi, che sono necessari *ad bene esse*. Alla parola *consenso* il testo conciliare aggiunge soltanto due aggettivi: *personale* ed *irrevocabile* (17). Alcuni Padri (cf. *Modi*, p. 11; *Acta*, p. 476) volevano la sostituzione o l'aggiunta di altri termini. Ma il testo è molto parco, perché, come si è detto al principio della Relazione ai modi, esso non vuole essere una trattazione « completa » sul matrimonio (cf. *Modi*, p. 8; *Acta*, p. 472). Lo stesso testo conciliare avverte nel n. 47 che intende solo mettere in maggiore luce «quaedam doctrinae Ecclesiae capita ». Si è limitato a quei due aggettivi come descrittivi del consenso, perché venga subito affermato l'aspetto *personalistico* del matrimonio fin dal nascere, contro una tendenza, ancora non spenta in qualche regione, di non considerare per es. la sposa nella sua dignità personale; forse anche per rigettare implicitamente l'uso di alcuni popoli, per cui il matrimonio, più che dalle persone interessate, viene pattuito dai parenti o dalla tribù alla quale gli sposi appartengono. L'aggettivo « *irrevocabile* » mette l'accento sulla natura, per sé perpetua, del vincolo coniugale; al quale, con un consenso personale, i coniugi si legano. Tutto questo per dire subito ai laicisti, che il consenso è per *sua natura irrevocabile*. Non può essere vero e valido il consenso se la volontà intende darlo soltanto *ad tempus* e quasi ad *experimentum*. Il vincolo perpetuo infatti non è tanto un *effetto* del matrimonio, quanto una *parte essenziale* del valido matrimonio, come si dirà più avanti (18). Ora nessuno può assumersi un vincolo per sé perpetuo, se non emette anche un consenso *per sé* irrevocabile. Si dice qui volutamente l'espressione scolastica « per sé »: per-

(17) Nello Schema constitutionis dogm. *De castitate, matrimonio, familia, virginitate*, in *Schemata Constitutionum et decretorum de quibus disceptatur in Concilii sessionibus*, Series prima Typis polyglottis Vaticani 1962, p. 115 s. Ivi si parlava di consenso « essenziale » e « personale ». N.B. Nel presente studio citeremo semplicemente questo schema: *Schema de matrimonio*; non abbiamo tra le mani l'edizione di tutti gli schemi, che riportano anche questo.

(18) Nei documenti di Magistero e della teologia, per quanto sappiamo, il vincolo dell'indissolubilità non viene detto *effetto* del matrimonio, ma *proprietà essenziale*. Nel campo civilistico abbiamo notato, che il vincolo viene considerato e ritenuto solo effetto del consenso coniugale e non anche proprietà essenziale, come lo considera la teologia cattolica e il Codice di diritto canonico, can. 1013, par. 2. Di qui anche i contrasti tra concezione cristiana e concezione laica dell'indissolubilità del vincolo coniugale. Pio XII per es. parla dei benefici *effetti* del matrimonio uno e indissolubile (29 aprile 1942: in *Discorsi e radiomessaggi*, t. IV, p. 52 ss.) che non è lo stesso dire l'*indissolubilità* è un *effetto* soltanto del matrimonio.

ché il testo non è voluto entrare nella casistica della possibilità dello scioglimento del vincolo da parte dell'autorità della Chiesa. Si può dire, che un consenso emesso con l'atto positivo e prevalente delimitante la sua irrevocabilità intrinseca (non si parla qui di quella manifestazione estrinseca e subordinata alla legittima autorità) non sarebbe un vero e valido consenso matrimoniale. Si deve però ricordare che il testo conciliare non è voluto entrare nelle fattispecie casuistiche, che poi la giurisprudenza pondera *in iure* ed *in facto.*

Tuttavia, nel periodo che segue, il testo conciliare esplica ancor più dettagliatamente il consenso coniugale, come causa di un vincolo *perpetuo e stabile,* non solo davanti a Dio e alla Chiesa, ma davanti a tutta la società umana. Questo è importante sottolineare, perché il matrimonio non è qualche cosa soltanto di intimo, ma anche per sua natura sociale e quindi socialmente riconoscibile.

* * *

2. - *Il vincolo divino, sacro e fermo davanti alla società*

Ita actu humano, quo coniuges sese mutuo tradunt atque accipiunt, institutum ordinatione divina firmum oritur, etiam coram societate; hoc vinculum sacrum intuitu boni, tum coniugum et prolis tum societatis, non ex humano arbitrio pendet.

Così con l'atto umano, con cui i coniugi mutuamente si danno e si ricevono, nasce, anche davanti alla società, un istituto (cioè il matrimonio) stabile per ordinazione divina; questo vincolo sacro per ragione del bene sia dei coniugi e della prole, sia della società non dipende dall'arbitrio dell'uomo.

A. - OSSERVAZIONI SUL TESTO

a) Ci sono alcune differenze tra il testo latino attuale e quello della redazione precedente. La più importante è la frase « non ex humano arbitrio pendet », che suonava: « non *amplius* ex *solo* humano arbitrio pendet »: l'omissione sia della parola « amplius » sia della parola « solo », appare logica: la fermezza del vincolo coniugale non è mai dipesa dalla semplice e *sola* volontà umana. Quell'aggettivo « solo » poteva insinuare, che dunque l'*arbitrio* umano fosse necessario per la fermezza del vincolo!

b) La traduzione italiana, anteriore al testo definitivo, ha qualche variante da quella che se ne fece dopo il Concilio. Nella

prima traduzione si leggeva: « Così, mediante l'atto umano... »; mentre nella traduzione italiana fatta dopo il Concilio si legge: « E così, è dell'atto umano... » (19). Personalmente diamo qui un'altra traduzione, che ci sembra più concorde con il testo latino e con la prima traduzione, che rivela di più la mente dei redattori del testo.

c) Quanto ai *modi,* proposti prima dell'approvazione, bisogna osservare, che alcuni Padri avevano chiesto: invece di « Ita actu humano », dire: « Ita actu voluntatis *legitime manifestato*», perché appaia più chiaramente la natura di quell'atto; e perché si includa la necessità che quel consenso fosse espresso secondo le giuste leggi. Nella risposta a tale modo si dice soltanto: « *In textu pastorali praecisio illa iuridica non requiritur* » (cfr. *Modi,* p. 13; *Acta,* p. 478). Dunque la risposta non esclude la *precisione* del *modo* proposto; ma la proposta ha dato occasione di rispondere che il presente testo, appunto perché pastorale, *rifugge dalla precisione giuridica.* Questa risposta è illuminante contro quelli, che invece *adesso* da questo testo pastorale, vogliono introdurre novità e mutamenti anche nel diritto e nella giurisprudenza! La risposta dunque sembra quanto mai importante.

Altri Padri (34 secondo la Relazione) presentarono un modo, che, secondo la Relazione, suonava così: « quo *inter se* (vel: *inter proprias personas) specifica iura et officia* mutuo *atque legitime* tradunt et accipiunt coniuges, etiam coram societate *in matrimonio legitimo constituuntur, vinculo divino* coniuncti; quod vinculum... ». Rationes: obiectum consensus matrimonialis non sunt personae (« sese ») sed potius actiones personarum; expressio: *propriae personae traditio* videtur vitanda: cf. AAS 36 (1944) 103; additur « *legitime* », quia etiam in matrimonio naturali servandae sunt leges iustae ab auctoritate legitima impositae; vitatur vox « institutum », quia consensu coniugum legitime praestito nascitur non institutum in genere sed *proprium* matrimonium » (cf. *Modi,* p. 12; *Acta,* p. 476). La Relazione, dopo la parola « impositae », sunteggia il *modo* predetto, che letteralmente invece suonava così: « Dicatur in fine coram "societate... coniuncti", quia institutum matrimoniale ortum habuit ab ordinatione divina; consensu autem coniugum legitime praestito, nascitur proprium matrimonium, non vero institutum in genere. Insuper dicatur melius "vinculo divino coniucti » (20). Il *modo* insisteva su una maggiore precisione teologica, e non

(19) Cf. le varie traduzioni, date nelle diverse lingue.

(20) Ci siamo permessi di fare questa osservazione, perché abbiamo tra le mani l'originale dattiloscritto e litografato dei modi presentati da alcuni Vescovi italiani.

solo giuridica, perché proponeva, che l'oggetto del consenso si ponesse negli « specifica iura et officia », contenuti nella dottrina del matrimonio; si voleva evitare la confusione del matrimonio come istituzione divina e come fatto concreto. La risposta data è stata la seguente: « Ius non existit sine obiecto, quod in matrimonio personas coniugum respicit. Expressio: "traditio personae" nullo modo in AAS 36 (1944) 103 reiicitur, immo in Enc. *Casti connubii* explicitis verbis adhibetur: AAS 22 (1930) 553: « generosa propriae personae traditio. Quoad vocabulum "legitime" cf. sub a (cioè che non si voleva una precisione giuridica nel testo, come abbiamo riferito sopra). Retinetur vox "institutum" utpote terminus receptus pro ipso matrimonio » (Cf. *Modi*, p. 13; *Acta*, p. 477).

Certamente il diritto non esiste senza oggetto; perciò si parla del *diritto oggettivo* e dell'*oggetto del diritto*. Nessuno nega che l'oggetto « riguarda (respicit) le persone dei coniugi », appunto perché i diritti coniugali sono tra i diritti, detti *personali*, da distinguersi da quelli *reali*. In tal senso nessuna difficoltà ad ammettere la risposta data. Ma il *modo* proposto voleva evitare, che qualcuno potesse interpretare che lo stesso *oggetto di quel diritto* personale fosse la *persona* dei coniugi in quanto *oggetto* di diritto. Orbene la *persona* umana, *in quanto tale*, non può essere *oggetto* del diritto. Quando i testi di magistero, come quello riferito della *Casti connubii*, al quale si potrebbe aggiungere anche per es., Pio XII, All. 23 ott. 1940 (« il dono di sé totale, esclusivo, irrevocabile»), parlano di mutuo *dono* di sé (21), non vogliono certamente dire propriamente che la *persona* umana metafisicamente possa essere in senso proprio *oggetto* di diritto; indicano però che *tutta la persona* partecipa nel *rendere* o *ricevere i propri diritti* e *doveri* coniugali (22). Il *modo* proposto,

(21) Nel contesto il citato discorso di Pio XII parla di «unione spirituale»; ed aggiunge che « i due esseri che si amano si identificano in tutto ciò, che hanno di più intimo .. »; nel contesto si afferma, che « tale è il matrimonio cristiano, modellato, secondo la celebre espressione di S. Paolo sull'*unione* di Cristo con la sua Chiesa». Non si parla di persona oggetto dell'altra, in senso ontologico; ma in senso di mutuo *dono*.

(22) In senso meno giuridico, ma più pastorale, si parla di mutua e personale donazione, non in quanto l'*oggetto* del consenso e dei diritti coniugali sia la persona *come tale*, ma le sue *prestazioni* di diritti e di doveri. Perciò lo stesso Codice di Diritto canonico non usa l'espressione « ius ad *personam* », ma dice can. 1081, par. 2: « Consensus matrimonialis est *actus voluntatis* quo *utraque pars tradit et acceptat ius in corpus*, perpetuum et exclusivum *in ordine ad actus* per se aptos ad prolis generationem ». Anche in una concezione più personalistica la mutua donazione personale dev'essere intesa in senso morale; non nel senso di una mutua donazione della persona in tutta la sua estensione; quasi che i coniugi con il matrimonio perdano il proprio carattere metafisico e ontologico di essere soggetti di diritti.

facendo riferimento ad AAS 36 (1944) 103, dove si riferisce un decreto del Santo Uffizio, voleva evitare il pericolo di interpretare il testo conciliare come una nuova e contraria dottrina sui fini del matrimonio. Quel decreto del S. Uffizio rigettava la dottrina di alcuni autori, secondo i quali il *fine primario* del matrimonio veniva posto nel « coniugum mutuus amor atque unio fovenda ac perficienda per *psychicam et somaticam propriae personae traditionem...* ». Similmente la proposta di alcuni Padri di non usare la parola « institutum », ma « coniugium », proveniva dal fatto, che la prima designa piuttosto l'istituzione in genere; mentre « coniugium » è più largo e comprensivo anche del matrimonio in concreto: e di questo si intende qui parlare: cioè della stessa celebrazione del matrimonio dei coniugi in particolare. La risposta quindi, anche se non coglie la ragione del modo proposto, è importante per capire il senso della parola « institutum » che, nel caso, non significa « istituzione », ma lo stesso *matrimonio in concreto.* Ecco perché la nostra traduzione si allontana da quella di alcuni altri.

Dire infatti che l'*istituzione* del matrimonio, come tale, sorga dal consenso dei coniugi sarebbe prendere la parola istituzione in un senso che per sé non ha! Sarebbe contraddittorio con quel che è detto nel primo periodo ed in quello che segue. Non sono gli sposi o gli uomini che hanno *istituito* il matrimonio; ma Dio, come proclama chiaramente la *Casti connubii:* « resti anzitutto stabilito questo inconcusso e inviolabile fondamento: che il matrimonio *non fu istituito* né restaurato dagli uomini, ma *da Dio* autore della natura e da Gesù Cristo » (23).

Un *altro modo* proposto da ben 190 Padri (cfr. *Modi,* p. 12; *Acta,* p. 477) era il seguente: « ad recolendam doctrinam catholicam hucusque traditam et ad melius indicandam hierarchiam finium » si proponeva di dire: « Ita *actu voluntatis legitime manifestato, quo utraque pars tradit et acceptat ius in corpus, perpetuum et exclusivum in ordine ad actus per se aptos ad prolis generationem,* institutum ordinatione divina firmum oritur: hoc dein vinculum sacrum intuitu boni tum personarum tum societatis *libere contractum a quolibet* humano arbitrio *minime pendet* ». La risposta a questa parte del modo è generica (cf. *Modi,* p. 13; *Acta,* p. 477): « In textu *pastorali* qui dialogum cum mundo instituere intendit *elementa illa iuridica non requiruntur* ». Ancora una volta si ripete ai Padri, che nei testi del presente capitolo sul matrimonio non occorre ricercare tutti gli elementi giuridici sul matrimonio e sulla sua natura. Ciò dovrebbero ricordare gli

(23) PIO XI, Enc. *Casti connubii,* in AAS 22 (1930) 541 s.

autori, che da questo capitolo conciliare, hanno dedotte conseguenze in contrasto con la perenne dottrina teologica del matrimonio.

Appare inoltre dalla risposta, che il modo proposto non era in contrasto con la dottrina supposta nel testo. E' implicito dedurre anche da questa risposta, che il testo conciliare non voleva apportare innovazioni dottrinali, tanto meno principi teologici e giuridici, contrari al patrimonio dottrinale precedente della Chiesa. In verità, nel *modo* proposto, si ripeteva tra l'altro, la dottrina contenuta già nel can. 1081, § 2, del Codice di Diritto Canonico, in quanto quella formulazione proposta poteva dare l'impressione di incoerenza teologica e giuridica. Una risposta chiarificatrice era necessaria.

Un quarto *modo* (Cf. *Modi*, p. 12; *Acta*, p. 476) proponeva, che invece di « actu humano » si dicesse « *consensu* humano », ne videatur agi de ipso actu coniugali ». Ma la risposta non è stata difficile: « Clarum est vocabulum ad consensum referri » (Cf. *Modi*, p. 13): infatti con quell'*ita* il periodo si ricollega immediatamente con quello che precede, dove si parla del consenso come causa efficiente in concreto della realtà coniugale.

Un quinto *modo* di dieci Padri (Cf. *Modi*, p. 12; *Acta*, p. 477) proponeva un'aggiunta: « ita actu humano, quo coniuges sese *personaliter in vitae amoris communione tradunt et accipiunt* ». Il *modo* era corredato dalla seguente ragione: « ut vita coniugalis ut integre humana et non tantum biologica appareat ». La risposta è stata la seguente: « Hoc ex ipso contextu elucet » (Cf. *Modi*, p. 13, *Acta*, p. 477). E' stato un bene che non sia stata ricevuta l'aggiunta proposta nel citato *modo*.

Ci sono altri *modi* dei quali i più importanti sono due, di cui uno (firmato da *tre* Padri) chiedeva che si togliesse la parola « amplius » (cf. *Modi*, p. 13; *Acta*, p. 478); ed un altro (firmato da due Padri) che si togliesse la parola « solo » prima di arbitrio (cf. *Modi*, p. 14; *Acta*, p. 478). Tutti i due modi sono stati recepiti nel testo; ma non è stato recepito il *modo* che avevano proposto i 190 Padri, che tra l'altro avevano chiesto di aggiungere qualche parola chiarificativa e cioè: « a *quolibet* humano arbitrio *minime pendet* » (Cf. *Modi*, p. 13; *Acta*, p. 478): non se ne dà la ragione forse perché l'aggiunta faceva parte di tutta una lunga aggiunta la quale non era stata recepita, perché piuttosto di indole giuridica non consona allo stile pastorale. Ma in verità queste ed altre parole non hanno sapore giuridico! In ogni modo l'essenziale è detto nel testo come giace. E' stato recepito (cf. *Modi*, p. 13; *Acta*, p. 478) invece il *modo* del Padre, che proponeva di

aggiungere la menzione del bene della prole, e giustamente: perché l'indissolubilità è un bene anche per la prole (24).

B. - COMMENTO DOTTRINALE

Se si considerano le diverse frasi del periodo, sotto l'aspetto dottrinale si può osservare quanto segue:

a) « *Così con l'atto umano...* »: Qui si esprime l'intervento necessario da parte dei coniugi, perché nasca in concreto il matrimonio istituito da Dio. Dio ha voluto che il matrimonio nascesse, non per un incontro fortuito, come avviene l'unione tra gli animali, ma con un atto proprio della persona umana: il suo consenso, come è stato detto nel precedente periodo (25). Qui il consenso viene chiamato « atto umano » perché appaia chiaro, che non si può dare vero consenso coniugale senza gli elementi essenziali di ogni atto umano. Questi elementi sono tre: *libertà, conoscenza, volontarietà.* Il matrimonio non può nascere senza libertà, senza conoscenza, almeno sostanziale, dell'oggetto ossia del matrimonio, e senza volontarietà. Tutto quello che influisce nell'atto umano influisce anche nel consenso coniugale. Si suol dire oggi che per es. come norma generale gli adolescenti ed i giovani non avrebbero sufficiente libertà per commettere una grave colpa. In verità nessun testo conciliare può addursi per tale opinione. D'altra parte se per il matrimonio (che certamente comporta un impegno grave per tutta la vita) il Concilio non fa particolari determinazioni sull'atto umano richiesto, significa che il Concilio, anche in questo, non ha voluto dare nuove dottrine o nuovi criteri per quanto riguarda l'ignoranza (26). Certamente

---

(24) Cfr. PIO X, Lett. *Dum multa,* 24 dic. 1902 ai Vescovi dell'Equatore; PIO XII, *All. al Tribun. della S. Rota,* 3 ott. 1941 (in AAS 33 (1941) 423): « ...il matrimonio, la cui fermezza e stabilità sono richieste dal bene comune della società umana e dal bene privato dei coniugi e *della prole...* »: cfr. anche PIO XII, All. *ai novelli sposi,* 29 aprile 1942: in *Discorsi e radiomessaggi di Pio XII,* t. IV, p. 45-49.

(25) Cf. PIO XI, *Casti connubii,* l.c.: « Benché il matrimonio di sua natura sia di istituzione divina, anche l'umana volontà arreca in esso il suo contributo, e questo nobilissimo. Infatti ogni *particolare matrimonio,* in quanto dice unione coniugale fra uomo e donna determinata, non può *cominciare ad esistere se non dal libero consenso di ambedue gli sposi...* ».

(26) PIO XII, nell'all. *Le VIIe Congrès* - ai partecipanti del VII Congresso internazionale della società intern. di Ematologia, 12 sett. 1958 (in AAS, 50 (1958) p. 739) si pone anche in concreto un quesito: « se gli sposi ignorano il loro stato al momento del matrimonio, può essere questa una ragione di nullità del matrimonio? »: nel contesto il Pontefice parla anche dell'ignoranza e scrive: « L'og-

questo non significa che la legge canonica non possa ulteriormente determinare la stessa età, in cui si possa contrarre il matrimonio. Omettiamo qui il problema psicologico, quando un soggetto possa dirsi naturalmente capace di un atto umano. Una posticipazione della età potrebbe condurre ad una maggiore ponderazione della vita coniugale, per il bene stesso dei coniugi, in modo che la loro scelta sia sempre più matura e ponderata.

b) « *Col quale i coniugi si danno e si ricevono* »: il consenso dev'essere espresso ed accettato da tutte e due le parti. Il patto (« foedus ») coniugale è bilaterale e suppone la partecipazione di tutte e due le persone contraenti. Questo stesso dare e ricevere mutuo da parte dei due coniugi costituisce, come dicono i teologi, quella « materia » e quella « forma » necessaria per ogni *sacramento*, e quindi anche per il matrimonio, quando questo si contrae validamente tra due persone battezzate (27). La necessità della « mutua traditio et acceptatio » è richiesta dalla natura stessa del patto coniugale, almeno secondo la concezione cristiana, che ha sempre considerato i coniugi come due persone, uguali nella dignità, con pari diritti e pari doveri, in rapporto ai « iura specifica » del matrimonio. Quanto al problema in che senso propriamente i coniugi si dànno e si ricevono, si è già detto qualche cosa in occasione della spiegazione dei modi proposti dai Padri al Concilio. L'espressione esprime convenzionalmente il modo di dare il consenso, come si legge anche nella formula liturgica (sia antica che nuova). Ma non significa che dunque, *oggetto*, in senso strettamente giuridico, siano metafisicamente le *persone*, che, a rigor di termini, non possono essere oggetto di diritto. Si tratta del consenso su *rapporti* strettamente *personali*, che si dovranno mantenere e fomentare con *azioni personali*. Nascono così diritti e doveri intrinseci alla realtà coniu-

---

getto del contratto matrimoniale è troppo semplice e troppo chiaro perché se ne possa addurre l'ignoranza». Quindi altro è ritenere, che giova alla vita coniugale una certa maturità; altro è dire, che l'età nei minorenni impedisce, come principio, la possibilità psicologica di un valido consenso in ogni caso. Per la giurisprudenza ecclesiastica cf. Card. FELICI P., *De morbis psychicis quoad matrimonialem consensum*, in *Periodica de re mor. can. litur.* 68 (1979) 543-548.

(27) Nel citato *Schema de matrimonio*, della fase preparatoria del Conc. Vat. II, « ... iidem (cioè gli sposi cristiani) in persona Christi et Ecclesiae efficiantur per validum consensum *mutuo exterius rite manifestatum et acceptum*, huius Sacramenti ministri, cum hoc suo consensu signum constituant, quo non ponentibus obicem gratia confertur». Nella nota 9, p. 120 si rimanda al *Catechismus Romanus*, c. VIII: *De matrim. Sacr.*, nn. 4-8, dove si dice nel n. 5: « ... il matrimonio non è una semplice donazione, ma una mutua convenzione, e quindi il solo consenso di una delle parti non può bastare, ma dev'essere reciproco di tutte e due ». Omettiamo gli altri documenti che si possono addurre.

gale (28). Naturalmente nascono anche rapporti patrimoniali che possono chiamarsi anche diritti reali.

c) « *Nasce, anche davanti alla società, l'istituto del matrimonio* »: Quel "nasce" ha un valore causativo: cioè quell'atto umano, che specificamente costituisce il consenso coniugale, espresso dagli stessi coniugi, nelle forme dovute, è così necessario ed essenziale, che nessuno, fuori dei coniugi, può darlo; nessuna potestà, neppure quella della Chiesa, può supplirlo (29). Perciò senza consenso coniugale, validamente espresso, cioè con valido atto umano, non può nascere alcun matrimonio. Il consenso può dirsi la causa efficiente dello stesso matrimonio, come si esprimeva già il Concilio Fiorentino nel Decreto pro Armenis (Denz. Sch. 702/1327), citato nella nota prima del n. 48 del testo conciliare. Si potrebbe forse dire che, come i genitori sono causa della generazione dei loro figli, così i coniugi, nei dovuti modi con il loro valido consenso, sono causa efficiente del loro matrimonio. Dunque il Concilio ha ripetuto la dottrina comune, come si può vedere dalle fonti; non ha in alcun modo recepito la vecchia teoria di una scuola che per la nascita di un valido matrimonio riteneva necessario non solo il consenso ma anche la consumazione. In verità il Concilio, in armonia con la prevalente dottrina del magistero della Chiesa, parla solo del consenso, ossia dell'atto umano, con cui si esprime quel consenso, per dichiararlo come causativo della nascita di un matrimonio in concreto (30).

---

(28) Nello schema della fase preparatoria (cf. *l.c.*) si cita s. Agostino: « Quae quidem bona veluti in Summa collegit S. Augustinus his verbis "Haec omnia bona sunt, propter quae nuptiae bonae sunt: proles, fides, sacramentum"»; nella nota si rimanda a S. Agostino *De bono coniugali* 24, 32 PL 40, 394; poi lo schema prosegue: « Circa ista tria bona *divinitus data sunt iura et obligationes*, a coniugibus debite servanda ... ». Il Concilio Vat. II già nella prima nota del num. 48 rimanda a S. Agostino.

(29) Cf. *Schema de matrimonio* della fase preparatoria, l.c., n. 9: « Atque ideo ex ipsa voluntate Dei Patris et Iesu Christi talis humanus consensus, etiam in christiano coniugio, ita est *essentialis*, ut sine ipso Sacramentum non habeatur; ita *personalis*, ut nullo alio consensu vel humana potestate suppleri valeat ... » nella nota 7 (p. 120) si rimanda a PIO XI, enc. *Casti Connubii* (in AAS 22 [1930] 541: DS 2225:3701): « ... qui quidem liber voluntatis actus, quo utraque pars tradit et acceptat ius coniugii proprium, ad verum matrimonium constituendum tam necessarius est, ut *nulla humana potestate suppleri valeat* ». Si rimandava anche a CIC, can. 1081, par. 1, ed anche a Pio XII, Sermo, 5 martii 1941: *Discorsi e Radiomessaggi*, t. III, p. 8: « ... *nessun altro consenso poteva sostituirsi al vostro* ... Ma nel sacramento del matrimonio *non v'è supplenza di ministri, come non v'è sostituzione di persone* ... ».

(30) Nel codice di Diritto canonico can. 1081 par. 1 si legge: « Matrimonium facit partium *consensus* ... » (giova confrontare le fonti ivi citate). Nella *Gaudium et Spes*, n. 51, nota 48, si rimanda al Conc. Fiorentino *Decretum pro Armenis* (DS 702/1327): « Causa efficiens matrimonii regulariter est *mutuus consensus* per

d) « *anche davanti alla società* »: qui non si determina quale società, ecclesiale o civile; con le necessarie distinzioni si tratta di ambedue. Il matrimonio infatti è una realtà, che investe non solo il diritto e gli interessi strettamente privati delle persone, che lo contraggono, ma anche il bene sociale delle diverse società sia ecclesiale che civile. Quest'affermazione è carica di conseguenze teologiche e giuridiche: ne segue infatti che, per avere rilevanza sociale, la celebrazione del matrimonio naturale per sé, non può essere puramente privata; ma deve inserirsi in un giusto ordinamento sociale, che può intervenire per regolarne la stessa celebrazione. E' stato poi per questo definito, che la potestà *ecclesiale* ha anche il diritto di porre impedimenti al matrimonio soggetto alla sua autorità (cf. *Conc. Trid.*, sess. XXIV, can. 3, 4; Denz. Sch. 973-974/1803-1804) (31).

Si potrebbe obiettare che il Concilio parla solo di manifestazione di *consenso*, per cui il matrimonio nasce anche davanti alla società: questa quindi non potrebbe dire o impedire, che il matrimonio non sia nato purché ci sia stato quel consenso emesso con vero atto umano. Naturalmente, se il presente capitolo fosse un trattato scolastico, molte altre cose dovevano essere aggiunte o chiarite, come avevano chiesto alcuni Padri. Ma il Concilio molte di queste cose suppone e non ha inteso fare un trattato teologico-giuridico sul matrimonio. L'obiezione quindi non regge, perché il testo conciliare suppone tutto questo. Il Concilio infatti non dice che basti *soltanto* il consenso, comunque espresso. Si deduce dal testo conciliare, che il consenso è il presupposto e la causa prima efficiente, perché nasca il matrimonio anche davanti alla società. Naturalmente, appunto perché si tratta di un riconoscimento anche sociale della nascita in concreto della realtà coniugale, ne segue implicitamente, che la società è interessata a tale realtà. Per questo è necessario, che tale consenso, prima

---

verba de praesenti expressus ». Il *Catechismo del Conc. di Trento*, p. II, lib. VIII; n. 5 e n. 6 e nel n. 8 tra l'altro afferma: « ... oltre al consenso... *perché ci sia vero matrimonio non è necessario che ci sia l'incontro carnale*... Dai santi Padri è stato affermato che il matrimonio *non sta nell'incontro carnale, ma nel consenso.* Cosa che leggiamo ripetuta da sant'Ambrogio nel libro sulle Vargini».

(31) Lo schema della fase preparatoria (*Schema de matrimonio*) aveva preparato due paragrafi distinti, per mostrare prima la potestà e competenza della Chiesa sul matrimonio (ivi, n. 12, p. 118) e poi un altro paragrafo distinto circa la competenza dell'autorità civile (ivi, n. 13, p. 118); tuttavia affermava l'estensione ed i limiti di tale competenza della società civile. Si citano ivi (p. 124) le varie fonti di Magistero, che si riferiscono a tali principi. Tra gli altri documenti si cita PIO IX, Lit. *La lettera*, in *Codicis can. Fontes*, t. II, p. 870: « Il potere civile disponga pure degli effetti civili, ma lasci alla Chiesa di regolare la validità fra i cristiani ... ». Non ci attardiamo su questo problema che rimandiamo ad altra occasione.

causa efficiente di quella realtà, sia espresso sensibilmente, in modo che non solo i due coniugi si rendano conto del loro consenso mutuo, ma anche altri possano avere il modo di conoscere tale manifestazione (32). Si potrebbe dire: come quando nasce la stessa persona umana, sia nell'ordine umano, che nell'ordine soprannaturale ecclesiale, la società ha necessità di conoscere tale evento, che ha rilevanza anche sociale; così quando nasce un matrimonio, la società nei modi richiesti ha necessità di conoscere tale evento, che ha rilevanza anche sociale; per questo ha il diritto di regolare tale celebrazione nell'estensione e nei limiti di una legittima potestà. Questa tuttavia non può *indebitamente* delimitare il diritto naturale di ogni persona umana al matrimonio (33).

e) « *l'istituto del matrimonio, che ha stabilità per ordinamento divino* »: E' importante notare, come il testo del Concilio si preoccupa qui di ricordare che tale matrimonio, nascente in concreto con e per il consenso degli stessi sposi, non può però morire per il semplice consenso delle parti. Questo non può avvenire, perché gli sposi con il loro consenso causano in concreto una realtà, che ha tuttavia sue norme oggettive intrinseche allo stesso coniugio, per ordinamento divino (34). Ci piace il

---

(32) Cf. *Catechismo del Conc. di Trento*, parte II, c. VIII, n. 5 « Se... il matrimonio potesse aversi *col solo consenso interno*, senza una manifestazione esteriore, ne seguirebbe che quando due situati in luoghi distintissimi e assai diversi, consentissero alle nozze, si troverebbero legati da un vero e stabile matrimonio, prima che l'uno avesse rivelato all'altro la propria volontà *per lettera*, o *con nunzi*. E ciò è contro la ragione, la consuetudine e i decreti della Santa Chiesa». Perciò anche il Concilio Fiorentino: *Decretum pro Armenis* (Denz. 702) parla della « *causa efficiens* matrimonii regulariter est mutuus consensus per verba de praesenti *expressus* ». Il Codice di Diritto Canonico, can. 1086, par. 1: « *Internus animi consensus* semper praesumitur conformis *verbis vel signis* in celebrando matrimonio adhibitis ». Il *Catechismo del Conc. di Trento* praticamente scriveva (l.c. n. 7): « Invece delle parole possono bastare alla validità del matrimonio sia *i cenni che i segni indicanti apertamente l'interno consenso*, sia anche il silenzio stesso, quando la *sposa per verecondia non risponde e parlano per lei i genitori* ».

(33) Per l'estensione e i limiti della potestà umana, sia ecclesiastica sia civile cf. la formulazione con le fonti citate nello *schema de matrimonio* della fase preparatoria del Conc. Vat. II, 12 e 13, p. 118 ss. (specialmente per le citazioni ivi date nelle note).

(34) Il citato schema preparatorio esprimeva nel seguente modo la dottrina (ivi, n. 10, p. 116): « Restaurando quod corruerat, Christus statuit, ut non solummodo matrimonium christianum, sed etiam matrimonium pro omnibus, sit *stabiliter unum;* insuper ita indissolubile, ut *numquam voluntate partium,* immo *nulla auctoritate mere humana* dirimi queat ». Si cita nella nota anche il Concilio di Trento, Sess. XXIV, *De sacram. matrimonii* (Denz. 969) con i relativi canoni 2 e 7 (Denz. 972; 977) (*schema*: p. 121, nota 15).

testo autentico che usa l'espressione «ordinazione divina», perché quel principio si ricollega con l'idea-madre della teologia morale, vista organicamente. Si tratta di un'ordinazione divina, e quindi anche di una vocazione divina, alla quale i coniugi debbono rispondere, secondo le esigenze delle norme divine; la cui osservanza protegge e promuove quella fermezza che Dio, nella sua sapiente volontà, ha ordinato ossia ha immesso come intrinseca norma della vita coniugale. Il testo conciliare vuole chiaramente dire, che il matrimonio nasce per la volontà dei coniugi: ma questa volontà è subordinata al rispetto ed alla promozione di quell'ordinamento divino, che vuole la stabilità e non la volubilità di quel matrimonio. Oggi si parla di morte del matrimonio e quindi, si dice, del vincolo, non in senso canonistico-fisico, ma spirituale; tale matrimonio sarebbe «morto» quando due coniugi non hanno più quell'amoroso consenso, con cui avevano fatto nascere il loro matrimonio (35). Quest'interpretazione esula, anzi contraddice non solo la costante dottrina cattolica al riguardo, ma anche le affermazioni che sull'indissolubilità del vincolo coniugale si trovano in altri testi conciliari (36). Nel nostro testo il Concilio si preoccupa di avvertire subito, che tale stabilità e fermezza supera la volontà delle parti e si fonda nella volontà del Creatore. Questo vale anche quanto alla pretesa volontà legislativa della potestà civile, che non ha il potere né il diritto di sciogliere un vincolo nato valido (anche se qualcuno recentemente, in campo teologico, vorrebbe riconoscere allo Stato, per i matrimoni dei pagani, non soggetti alla Chiesa, quello stesso potere che avrebbe, in alcuni casi, la Chiesa per i battezzati) (37).

L'affermazione nostra è fondata sul principio specifico per cui l'uomo non può sciogliere quello che Dio ha congiunto; e sul principio, più generale, per cui una legge umana non può contraddire una legge divina naturale (38). Qui si tratta di un ordine divino naturale, perché poco prima il testo conciliare, parla di leggi date dal *Creatore*, in rapporto a tutti i matrimoni e non solo a quelli sacramentali.

---

(35) Cf. per es. V. STEININGER, *Divorzio anche per chi accetta il Vangelo? Paradossi dell'indissolubilità matrimoniale*, Herder-Morcelliana 1968 (trad. dall'ed. tedesca).

(36) Cf. E. LIO, *Divorzio*, in *Diz. del Conc. ecum. Vaticano II*, Unedi - Roma, col. 1035 ss.

(37) Bisogna stare con la dottrina e la prassi costante della Chiesa.

(38) Cf. E. LIO, *La legge divina-naturale dell'indissolubilità coniugale*, in *L'Osservatore Romano*, 5 maggio 1974, p. 2; non stiamo qui a narrare le tristissime vicende dell'introduzione del divorzio in Italia.

f) Perciò il testo prosegue: «*questo vincolo sacro... non dipende dall'arbitrio dell'uomo* »: qui esplicitamente quel *vincolo,* che sorge in ogni matrimonio valido, viene detto *sacro* perché lo stesso matrimonio, da cui sorge il vincolo, è un'istituzione *sacra,* prima che fosse elevata a *sacramento,* come aveva esplicitamente insegnato Leone XIII, enc. *Arcanum,* in riferimento al matrimonio (39).

Questo viene detto « sacro » non solo perché voluto così direttamente da Dio, fonte e ragione di ogni sacralità, ma anche perché è un vincolo, dato a protezione e promozione di una realtà sacra, che non può essere « moderato e regolato » dal potere dei principi, ma dall'autorità della Chiesa, la quale sola ha il magistero delle cose sacre (40). Per questo il testo conciliare continua affermando, che tale vincolo « non dipende dall'arbitrio dell'uomo »: cioè né i contraenti né la stessa società umana, che riconosce l'esistenza di tale vincolo, possono essere arbitri della sua persistenza o meno. Il testo conciliare usando la parola «*arbitrio* » vuole indicare ogni indebito intervento non conforme cioè all'ordine divino. Non entra quindi nel problema e nella casistica dei vari scioglimenti di vincolo, che la potestà ecclesiastica debitamente pronunzia in virtù di una *divina* potestà a lei concessa (41).

g) « *in ragione del bene sia dei coniugi e della prole sia della società* »: il vincolo non solo perché vincolo, ma anche perché vincolo *sacro permanente* e *stabile,* è voluto da Dio sempre per il bene degli uomini. Se infatti il vincolo stabile (e, come dice in altri luoghi, *indissolubile)* viene da Dio, è logico che esso non è stato così disposto per il male, ma per il bene degli uomini. Dio non può volere il male morale degli uomini: sarebbe contro la sua stessa essenza. Il Concilio indica quindi i soggetti, per il bene dei quali, il vincolo stabile è voluto da Dio. Tale stabilità è per il *bene degli stessi coniugi, per il bene della prole* e

---

(39) Perciò nello schema della fase preparatoria (cf. l.c., p. 115, n. 9) troviamo: « Est ... matrimonium origine, fine, officio, natura sua bonum et sacrum »; e nella nota 3 (ivi, p. 119), tra le altre fonti, si citava: «LEO XIII, Litt. Encycl. *Arcanum divinae sapientiae* in *Acta Leonis XIII,* t. II, pp. 22 s.».

(40) Cf. LEONE XIII, *l.c.*: « ... Igitur cum matrimonium sit *sua vi, sua natura, sua sponte sacrum,* consentaneum est, ut regatur ac temperetur non principum imperio, sed *divina auctoritate Ecclesiae, quae rerum sacrarum sola habet magisterium* ».

(41) Il testo conciliare in nessun modo insinua, che la Chiesa abbia la divina potestà di sciogliere anche un matrimonio «rato e *consumato*», di *due coniugi che erano già battezzati* al tempo della celebrazione del matrimonio.

per il bene comune della società (42). Gli stessi coniugi, che osservano la legge dell'indissolubilità, anche quando per essi fosse occasione di vita difficile, ma necessaria al bene comune sociale, ricavano il benefizio morale, che viene a chi osserva le *virtù* non solo individuali, ma anche sociali, che difendono e promuovono il vero bene comune. Nessuno che ragioni con *retta* ragione naturale, può negare che il bene dell'indissolubilità del vincolo coniugale giova virtuosamente a quel bene comune sociale per cui Dio, oltre che per il bene dei coniugi, stabilì la fermezza del vincolo!

* * *

3. - *Molteplici beni e fini del matrimonio*

Ipse vero Deus est auctor matrimonii, variis bonis ac finibus praediti; quae omnia pro generis humani continuatione, pro singulorum familiae membrorum profectu personali ac sorte aeterna, pro dignitate, stabilitate, pace et prosperitate ipsius familiae totiusque humanae societatis maximi sunt momenti.

In verità Dio stesso è l'autore del matrimonio, caratterizzato di molteplici beni e fini: tutti quanti di somma importanza per la continuità del genere umano, il progresso personale e il destino eterno di ciascuno dei membri della famiglia, per la dignità, la stabilità, la pace e la prosperità della stessa famiglia e di tutta la società umana.

La nota conciliare (nota 1) cita le seguenti principali fonti sui beni e sui fini del matrimonio (stralciamo da quelle fonti solo qualche affermazione): S. AUGUSTINUS, *De bono coniugali:* PL 40, 375: « Quod (cioè l'istituzione del matrimonio) mihi non videtur propter *solam* filiorum procreationem, sed propter ipsam *etiam* naturalem in diverso sexu societatem... » (Alcuni forse non considerano questo testo di S. Agostino e perciò lo accusano di esclusivista). Inoltre più avanti n. 394, della medesima opera ci-

(42) Lo schema anteriore della Commissione teologica, che abbiamo più volte citato in queste pagine (cf. *schema de matrimonio*, p. 116) in forma negativa scriveva: « Omnia igitur, quae ab hominibus, hac in re quavis potestate destitutis, contra matrimonii unitatem et indissolubilitatem proponuntur vel fiunt, nec respondent exigentiis naturae vel bono societatis, nec ad humanae culturae progressum pertinent, sed potius actus nullius valoris censendi sunt, ex quibus apparet hominis peccatoris in ordine morali ab originali iustitia miserrimus regressus»: importante la nota non solo 18, ma anche la precedente nota 17, dove si cita PIO XII, enc. *Sertum laetitiae*, 1 nov. 1939 (AAS 31 (1939) p. 640): ivi il Pontefice considera « dogma » l'indissolubilità.

tata dal testo conciliare, S. Agostino scrive sinteticamente: « Haec omnia bona sunt, propter quae nuptiae bonae sunt: proles, fides, sacramentum » (della "fides" si parla anche nel n. 376 citato dalla nota conciliare). La nota conciliare cita anche S. TOMMASO, *Summa theologica,* Supp. Quaest. 49, a.3 ad 1: l'obiezione diceva: « Quia finis est potissimum in unoquoque. Sed proles est matrimonii finis; Ergo proles est principalius matrimonii bonum »; nella risposta a tale obiezione si legge: « Ad primum ergo dicendum quod finis secundum intentionem est primum in re, sed secundum executionem est ultimum. Et similiter *proles* se habet inter matrimonii bona. Et ideo quodammodo est principalius et quodammodo non » e cioè è primo « in re » ma ultimo nell'esecuzione, com'è ovvio. Interessante anche ponderare tutto il « Respondeo » di questo articolo, che si trova nel Supplemento della *Summa* di S. Tommaso, che propriamente non scrisse tale supplemento, anche se costruito con la sua dottrina.

Il *Decretum pro Armenis* (DS 702/1327) è citato dalla nota conciliare per il seguente testo: « Assignatur autem triplex bonum matrimonii. Primum est proles suscipienda et educanda ad cultum Dei. Secundum est fides, quam unus coniugum alteri servare debet. Tertium indivisibilitas matrimonii, propter hoc significat indivisibilem coniunctionem Christi et Ecclesiae ». Come si vede anche nel magistero antico, e non solo recente, si mette la prole come « primum bonum ».

Si cita esplicitamente l'enc. *Casti connubii:* AAS 22 (1930) 543-555: DS 2227-2238/3703-3714: la citazione è importante e lunga (da misurarsi non solo secondo alcune nuove edizioni del Denz. ma secondo il testo integrale degli AAS, nelle pagine citate dalla nota conciliare). E' strano infatti che l'ed. del 1965 del Denz. anche qui ometta quello che si legge nella citata *Casti connubii:* « ... Il che ci viene pure espresso stringatamente nel Codice di diritto canonico: "il fine primario del matrimonio è la procreazione e l'educazione della prole"... ». In seguito l'enciclica tratta anche degli altri beni e fini del matrimonio, secondo la dottrina ben nota, che dunque non è stata rigettata dal Concilio, almeno nella sua sostanza dottrinale.

A. - OSSERVAZIONI CRITICO-LETTERARIE SUL TESTO CONCILIARE

E' utile riportare alcune osservazioni dei Padri conciliari e la risposta data poi ai Padri per comprendere il testo approvato.

a) Nella *redazione italiana,* in fase di preparazione del testo, si trova la seguente formulazione: « Dio stesso *nel suo disegno*

di amore ha arricchito il matrimonio di beni e di fini *diversi*, i quali tutti sono di grandissima importanza per la continuità del genere umano, per la felicità terrena e la salvezza eterna dei singoli membri della famiglia, per la stabilità e la pace, per il progresso e la prosperità dell'intera società umana » (43).

I principali mutamenti sono la scomparsa delle prime parole, da me sottolineate, per dare luogo alle parole: « Ipse *vero* Deus *est auctor matrimonii*, variis bonis ac finibus *praediti* » (44). Tutto questo avvenne per suggerimento di alcuni modi di Padri, accettati dalla Commissione. Questa accolse anche il suggerimento di scrivere « profectu personali », in luogo di « progressu personali » (Cf. *Modi*, p. 14; *Acta*, p. 479), e prima di « totius » aggiungere « ipsius familiae » (cf. ivi). Importante tra questi cambiamenti, per i riflessi dottrinali e interpretativi, è stato l'aver cambiato la parola « arricchito » con la parola latina « praediti », che meglio indica come quei beni e quei fini non sono soltanto arricchimento, quasi ab extrinseco, aggiunti e non necessari, quanto invece elementi intrinseci alla stessa natura del matrimonio. Con tale intenzione è stata scelta la parola latina « praediti »: parola che sembra debolmente tradotta in italiano con « dotato »: più conforme alla lettera ed al senso della parola latina è sembrato scrivere « caratterizzato », nel senso che il matrimonio ha connaturali vari beni e fini.

b) Qui la Commissione conciliare ha fatto una importante aggiunta ossia la redazione della nota 1 con il rimando a S. Agostino, a S. Tommaso, al *Decretum pro Armenis* ed alla *Casti connubii*.

Sotto l'aspetto storico dottrinale tale aggiunta è stata occasionata da un *modo*, sui fini presentato da alcuni Padri. Esso suonava così redatto: « 20 vero alii Patres proponunt ut post verba: "finibus praediti", ponatur punctum et ut sequens phrasis addatur: "Itaque Concilium Florentium (D. 702) declaravit: "Assignatur... triplex bonum matrimonii..."» (segue il testo del *Decretum pro Armenis*, sopra citato).

La Commissione riferisce il modo, ma senza aggiungere la

(43) Le redazioni delle diverse lingue si trovano negli archivi.

(44) Il testo si riconnette con il testo dell'enc. *Casti connubii* (AAS 22 (1930) p. 542): «... Ex Deo sunt ipsa matrimonii institutio, *fines, leges, bona* ...»; precedentemente la stessa enciclica afferma (ivi, p. 541: DS 2225/3700): « ... ab ipso auctore naturae Deo atque eiusdem naturae restitutore Christo Domino *legibus* esse *communitum*, confirmatum, elevatum ... ».

ragione, che pure i Padri proponenti avevano dato. La Commissione scelse di rimandare in nota non solo al *Decretum pro Armenis*, ma anche ad altri testi della tradizione: S. Agostino e S. Tommaso, come si è visto. Mentre nel *modo* dei predetti Padri si rimanda anche al *Catechismo romano* (di cui non si parla nella relazione conciliare ed al quale poi rimanderà la *Humanae vitae* più volte) nella nota conciliare si rimanda proprio alla enc. *Casti connubii*, la cui validità molti Vescovi come quelli italiani e altri, avevano proposto, ritenendola necessaria ad essere citata. C'è anche la risposta ai modi, che si riferiscono alla proposta di dire qualche cosa sulla *gerarchia* di quei fini e sull'importanza primordiale del fine procreativo di cui nel commento dottrinale. Come si è detto almeno 190 Padri avevano chiesto una chiarificazione su tale argomento (cf. *Modi*, p. 12). La risposta è stata la seguente: « Notetur *hierarchia bonorum* sub diverso aspectu considerari posse: cf. *Casti connubii* AAS 22 (1930) 547 (45). Insuper in textu, qui *stylo* directo et *pastorali* mundum alloquitur, verba *nimis tecnica* (hierarchia) vitanda apparent. Ceteroquin *momentum primordiale procreationis et educationis saltem decies in textu exponitur*, de sacramento pluries sermo fit, fidelitas et indissolubilitas *saltem septies* in textu sublineantur. Verum est

(45) Forse questo accenno *ai diversi aspetti dei fini, variamente gerarchizzati*, si riferisce al fatto, che l'enciclica *Casti connubii*, citata nella risposta ai modi, ha il seguente testo: « ex coniugali scilicet *amore*, qui omnia coniugalis vitae pervadit et quendam tenet in *christiano coniugio principatum nobilitatis* ... » (ivi p. 547 DS 2232/3707). Ma questo « principato » riferito all'amore, dove si parla del matrimonio, come comprensivo di tutta la vita coniugale, è da considerarsi nel contesto della « carità »; in quanto questa, anche per la vita coniugale, mantiene il primato sulle virtù. Non si tratta qui della gerarchia dei fini naturali, che sono intrinseci ad ogni matrimonio, preso in senso stretto. Difatti la stessa enciclica poi conclude (ivi, p. 548, DS 3707/2231): « Haec mutua coniugum interior conformatio, hoc assiduum sese invicem perficiendi studium, verissima quadam ratione, ut docet *Catechismus Romanus etiam primaria matrimonii causa et ratio* dici potest, *si tamen matrimonium non pressius* ut institutum *ad prolem* rite procreandam educandamque, sed *latius* ut totius vitae communio, consuetudo, societas accipiatur ».

E' opportuno ricordare che su L'Osservatore Romano, 7 dic. 1979 la S. C. per la Dottrina della Fede ha pubblicato la lettera del Pref. Card. Seper (13 luglio 1979) a Sua eccellenza Mons. John R. Quin, Presidente della Conferenza episcopale americana riguardo al libro « *Human Sexuality: New Directions in American Catholic Thought* » (libro della Società teologica americana, tradotto anche in italiano dall'ed. Queriniana 1978, con la presentazione di Tullo Goffi), in cui vi sono « princìpi e conclusioni erronee ». Nelle « Osservazioni » si dice che « il libro afferma ripetutamente che il Concilio deliberatamente rifiuta di conservare la gerarchia dei fini primari e secondari del matrimonio ... ». Ma la S. C.p.D.F. risponde che ciò è contrario alla verità, perché nella risposta ai *modi* della relazione conciliare si dice che « l'importanza *primordiale* della procreazione ed educazione è dimostrata almeno *dieci volte* nel testo (conciliare) (cf. nn. 48 e 50) ».

in nostro Num. 52 "fidem" semel tantum induci: quare lin. 34 scribi posset: « se invicem perpetua fidelitate diligant ».

B. - COMMENTO ANALITICO-ESEGETICO DEL TESTO CONCILIARE

a) « *In verità Dio stesso è l'autore del matrimonio* ». La particella latina « vero » è stata tradotta da altri « perché »; ma ci sembra meglio tradurre: « in verità ». L'idea è espressa già nel primo periodo; qui è detta non obliquo, ma in recto; ed è più efficace. Risulta così ancor più chiaro che il matrimonio è un'istituzione divina; e che quindi non appartiene alla volontà umana cambiarlo nella sua natura.Viene ripetuto il principio in collegamento con il periodo precedente ossia con la fermezza del vincolo (46). Similmente aveva fatto già Pio XII, *All. al Tribunale della Rota,* 2 ott. 1944, quando affermava: « Infatti il contratto nuziale è, per la sua propria natura, e fra i battezzati per la sua elevazione alla dignità di sacramento, *ordinato* e *determinato non dal volere umano, ma da Dio.* Basti ricordare la parola di Cristo: "Ciò che Dio ha congiunto, l'uomo non attenti di separare" e l'insegnamento di S. Paolo "Sacramentum hoc magnum est, ego autem dico in Christo et in Ecclesia" (Ef. 5, 2) » (47). Nel primo periodo del testo conciliare si parla del « *Creatore* », che ha fondato l'intimità di vita e di amore coniugale; qui si parla di « *Dio* ». Tutto vale anche per il Cristo, che è Dio, oltre che uomo. Si parla del « matrimonio » nei suoi vari aspetti: naturale e soprannaturale. Infatti mentre nella *prima* parte del presente numero si considera prevalentemente l'aspetto *naturale* del matrimonio; nella *seconda* parte, che comincia con le parole « Cristo Signore... », si passa a parlare più esplicitamente dell'aspetto *soprannaturale* e sacramentale. In tal modo si viene a riconfermare che la completa vocazione e ordinazione al matrimonio è una vocazione divina alla quale la persona umana deve rispondere, osservando l'ordinazione divina.

b) « *caratterizzato* (connaturato) *di molteplici beni e fini* »: Già si è detto che la parola « praediti » del testo latino non sembra esaurientemente tradotta dalla parola « dotato »; per cui si è

(46) Già LEONE XIII, Enc. *Arcanum* (in *Acta Leonis XIII,* t. II, p. 22 s.): «Etenim cum *matrimonium habeat Deum auctorem,* fueruntque vel a principio quaedam Incarnationis Verbi Dei adumbratio, idcirco inest in eo *sacrum,* et *religiosum* quiddam, non adventitium, sed ingenitum, non *ab hominibus acceptum, sed natura insitum* ... ».

(47) In AAS 36 (1944) 282.

preferito scrivere « caratterizzato » che forse esprime meglio il concetto di essere qualche cosa di intrinseco e non di sopraggiunto (48). Cioè Dio stesso, istituendo il matrimonio, lo ha istituito in tal modo che esso abbia in sé molteplici beni e fini. Le parole « beni » e « fini » sono le parole classiche, ripetute più volte nei documenti citati nella nota relativa (49). La versione italiana traduce la parola « beni » con « valori »: essi sono ed hanno un valore, perché sono « beni » voluti da Dio. Nella redazione italiana, anteriore alla discussione in Concilio, si trovava la parola « beni » e non « valori », che d'altra parte nel linguaggio e nella filosofia moderna ha diversi e molteplici sensi. Si è preferito mantenere la parola « *beni* » che sembra più ampia.

Si tratta di « beni », in senso agostiniano: la prole, la fedeltà, la indissolubilità. Il testo non li ha esplicitati, forse per non limitare *tutta* la realtà della bontà divina del matrimonio a quella schematizzazione. Ma è certo che questi beni, enumerati da S. Agostino, citato nella nota, e da documenti di magistero, non sono esclusi, anzi sembrano preminenti nella mente conciliare, perché si rimanda in nota solo a documenti, che parlano principalmente di quei tre beni. La distinzione di quei tre beni (bonum prolis, bonum fidei, bonum sacramenti) forma come l'ossatura di tutta l'enciclica *Casti connubii.* Assieme ai beni il testo parla dei « fini », anche se volutamente non li schematizzi in primario e secondari, come in alcune fonti. Non è accettato un modo che proponeva di dire « finibus *hierarchice connexis* » (cf. *Modi,* p. 12; *Acta,* p. 477). Da queste omissioni di denominazione e di schematizzazione dei vari beni e fini, alcuni hanno dedotto indebitamente, che il Concilio aveva abbandonato la sostanza della dottrina antecedente, che è anche di magistero antico, sui beni e sui fini del matrimonio. Qualcuno è arrivato ad affermare, che il Concilio, in tutto il capitolo, non parli neppure di *fini* del matrimonio. Ma ciò non è esatto (50).

---

(48) Cf. LEONE XIII, Enc. *Arcanum* (in *Acta Leonis XIII*, t. II, p. 22): cf. sopra, testo nella nota 46.

(49) Il termine «beni» non è solo di S. Agostino, ma anche di documenti di magistero, e non solo di quello recente: cf. CONC. FIORENTINO, Decr. *pro Armenis* (in DS 1327/702): «Assignatur autem triplex *bonum* matrimonii ...». Anche il *Catechismo* del Concilio Tridentino, p. II, c. VIII, n. 23 scrive: «Ai fedeli si deve inoltre insegnare, che tre sono i *beni* del matrimonio: la prole, la fede, il Sacramento ...».

(50) Alcuni, riferendosi alle discussioni conciliari, parlano di « fini coessenziali »: cf. G. DE ROSA, *Dignità del matrimonio e della famiglia e sua valorizzazione,* in *La costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo,* Elle Di Ci Torino 1966, p. 754. Tutto il problema merita una particolare trattazione; adesso osserviamo soltanto, che in nessun luogo la costituzione conciliare sul matrimonio usa l'espressione: « fini *coessenziali* ».

L'origine e la struttura del periodo presente e precedente riflette l'ordine di idee, che si trovano enunziate, sia pure con altre parole, nella *Casti connubii.* Il primo e il secondo periodo di questa prima parte del n. 48 mostra, che la realtà coniugale è un incontro dell'opera divina e umana, sotto diversi aspetti, come diceva la *Casti connubii.* In questa leggiamo: « Pertanto il sacro consorzio del vero connubio viene costituito e dalla *divina* e dall'*umana volontà;* da Dio provengono l'*istituzione,* le *leggi,* i *fini,* i *beni* del matrimonio; dall'uomo, con l'aiuto e la cooperazione di Dio, dipende l'*esistenza di ogni matrimonio particolare* coi doveri e coi beni *stabiliti da Dio,* mediante la donazione generosa della propria persona ad altra persona per tutta la vita » (51).

Riguardo a quest'ultima espressione della *Casti connubii* (che nella risposta ai *Modi* viene addotta per legittimare l'espressione del periodo antecedente, dove si legge « è con l'atto umano, col quale *i coniugi mutuamente* si danno e si ricevono ») si osserva che l'espressione consimile e nello stesso contesto della citata enciclica suona come segue: « e questo *atto libero della volontà,* col quale ambedue le parti danno e accettano il *diritto* proprio del connubio ». Come si vede la *Casti connubii* in questo luogo specifico, che più letteralmente concorda con il nostro testo, parla di dare e accettare il proprio *diritto,* non dice *qui* di dare e accettare la propria persona, presa nel senso metafisico e in sé sussistente, distinta da ogni altro. Qui si parla in senso parenetico e pastorale, come si suole dire. Tale espressione bene intesa non deve creare interpretazioni personalistiche non rette. Se quindi, il senso, secondo la risposta ai *Modi,* dev'essere quello della *Casti connubii,* dato che nel periodo che esaminiamo si rimanda a quel documento, allora quell'espressione dev'essere intesa nel senso del *diritto coniugale;* il cui oggetto è costituito da quei molteplici beni, che il testo conciliare non descrive singolarmente, come fa l'enciclica *Casti connubii,* alla quale tuttavia il testo conciliare rimanda.

Le idee essenziali di questi tre periodi della prima parte del testo conciliare sono: 1) il matrimonio appartiene a Dio come creazione e ordinazione istituzionale, in quanto Dio stesso lo ha ordinato con leggi, fini e beni propri, indistruttibili dalla volontà umana; 2) questa deve intervenire perché nasca il matrimonio in concreto nella libertà; 3) secondo però quanto aveva spiegato la stessa *Casti connubii:* «questa libertà a ciò soltanto si estende: che i contraenti vogliano realmente contrarre matrimonio e contrarlo con questa determinata persona; ma la natura del matrimo-

(51) PIO XI, Enc. *Casti Connubii,* in AAS 22 (1930) 541 s.

nio è assolutamente sottratta alla libertà umana, in modo che una volta che uno abbia contratto il matrimonio resta soggetto alle *sue leggi* e alle *sue proprietà essenziali.* Infatti il Dottore Angelico, trattando della fede e della prole, "questo, dice, è causato dallo stesso patto coniugale, così che se nel consenso, che fa il matrimonio, si esprime qualche cosa di contrario a ciò, non esisterebbe vero matrimonio" (S. Tommaso, *Summ. theol.*, Suppl. 49, a.3) » (52).

Quanto alla pretesa interpretazione per cui il testo conciliare avrebbe eliminato la dottrina sui fini del matrimonio e sulla loro gerarchia, si è già detto come ciò non sia vero, secondo quanto ha risposto a tal riguardo la stessa Commissione (cf. *Modi*, p. 13; *Acta*, p. 477). Il Concilio non usa, è vero, le parole « primario » e « secondario », non perché tale gerarchia rettamente intesa sia stata rigettata; ma perché quegli aggettivi nel linguaggio del mondo moderno, al quale vuole rivolgersi la presente costituzione pastorale, suonano male. Ciò si verifica specialmente per la espressione « fine *secondario* ». Questo aggettivo potrebbe essere inteso come « trascurabile »: e questo non sarebbe il giusto senso! Inoltre il fine « primario » e « secondario » appartiene a quelle espressioni tecniche, che occorre spiegare, perché sotto alcuni aspetti è primario un bene o un fine, e sotto un altro aspetto è primario un altro bene; bisogna poi distinguere l'ordine oggettivo dall'ordine soggettivo. Tutte queste distinzioni si fanno nella *Casti connubii* in una più diffusa trattazione. Il testo conciliare ha preferito rimandare in nota ai testi della dottrina precedente. Questo conferma che il testo conciliare non ha voluto rigettare quella dottrina; altrimenti sarebbe stato illogico rimandare ad essi. Anzi il testo conciliare in quella nota appare implicitamente polemico, perché cita anche il *Decretum pro Armenis*, dove si parla di quei *tre beni* ed in senso agostiniano (53). Così

(52) Ivi.

(53) Il Conc. Fiorentino nel Decreto *pro Armenis* (in DS 720/1327) parla del triplice bene e continua: «*Primum* est proles suscipienda et educanda ad cultum Dei. *Secundum* est fides, quam unus coniugum alteri servare debet. *Tertium* indivisibilitas matrimonii ... ». Nel testo preparato nello *schema de matrimonio* della fase preparatoria del Conc. Vat. II (n. 11; p. 116) si faceva un lungo paragrafo sui «matrimonii fines»; e si trattava anche del loro ordine; tra gli errori si poneva il seguente (n. 14, p. 119): « Improbat denique (S. Concilium) theorias quibus recto ordine valorum subverso, *finis primarius matrimonii postponitur valoribus biologicis et personalibus coniugum et amor coniugalis, in ipso ordine obiectivo, proclamatur tanquam finis primarius*»; nelle note si rimandava a vari documenti; si rimandava all'importante testo di Pio XII, All. 19 maggio 1956: AAS 48 (1956) p. 469. Il Concilio *promulgato*, due volte nella *Gaudium et spes*, afferma che anche l'amore coniugale è ordinato alla procreazione ed educazione della prole, per sua intrinseca natura.

non si accetta l'opinione di alcuni per i quali solo S. Agostino avrebbe parlato di quei beni, e solo recentemente la *Casti connubii* li avrebbe ripresi. In verità di tali tre beni si parla in quel *Decretum pro Armenis,* che è documento di magistero (e quindi non solo dottrina teologica di S. Agostino); ed è un documento di magistero non recente ma plurisecolare! Se ne tratta anche nel famoso *Catechismo* del Concilio di Trento, al quale per questo rimandavano i « *modi* » di alcuni Padri Conciliari. D'altra parte non solo l'importanza primordiale del fine procreativo è presente nel testo almeno dieci volte (come si legge nella risposta ai *Modi,* p. 13; *Acta,* p. 478, sopra riferito): ma anche la ordinazione alla prole e quindi la gerarchia di altri beni e fini, come quello unitivo dell'amore coniugale, nel senso pieno, viene affermata categoricamente *due* volte, quasi con le stesse parole (ripetizione voluta esplicitamente, a scanso di equivoci) (54). Tale ordinazione ai diversi beni viene subito affermata nel periodo che segue.

c) « *tutti quanti di somma importanza per la continuità del genere umano, il progresso personale e il destino eterno di ciascuno dei membri della famiglia, per la dignità, la stabilità, la pace e la prosperità della stessa famiglia e di tutta la società umana* ».

Con questo periodo il testo conciliare vuole mostrare l'importanza somma, che ha l'ordinamento divino del matrimonio con le sue leggi, i suoi beni e i suoi fini. Tale periodo infatti, se prossimamente si riferisce alle due ultime parole « bonis et finibus », tuttavia contiene elementi dedotti da tutto l'ordinamento divino. E' utile ponderare le singole affermazioni contenute nel periodo:

1) Qualcuno potrebbe dire, che dunque il Concilio ha tenuto a distruggere, sia pure con sfumature, ogni *gerarchia* tra i beni ed i fini, appunto perché li mette sulla stessa linea. Dice infatti: « *tutti* quanti di *somma importanza* ». L'obiezione può avere un certo fondamento, ma solo quanto all'espressione, specialmente se si considera l'aggettivo « somma ». Sembrerebbe che tutti i beni e tutti i fini siano da porsi su un piano supremo! Ma già si è visto, che la mente del Concilio non è stata quella di distruggere o trattare in alcun modo la questione della gerarchia dei fini, come già riferito (cf. *Modi,* p. 13; *Acta,* p. 478). Con quella espressione si vuole affermare soltanto che tutti quei beni e fini, ordinati da Dio, sono di « *grandissima* importanza » (l'aggettivo

(54) Cf. *Gaudium et Spes,* n. 48 e n. 50, come abbiamo detto nella nota antecedente.

« grandissima » in luogo di « somma » si leggeva nella traduzione curata dalla Commissione); appunto perché *divini* ossia voluti da Dio stesso: ed in quanto tali di grandissima importanza, sotto i propri aspetti. Questo non impedisce che tali beni e fini grandissimamente importanti, siano poi gerarchizzati tra di loro. Tale gerarchia è necessaria per stabilire la preminenza, specialmente in caso di pretesi contrasti. La frase dunque, generica ed universale, si può applicare ai singoli beni o fini, presi in se stessi e non in rapporto tra loro; perché in questo caso il testo sarebbe entrato nel tema della gerarchia dei fini in un modo troppo superficiale e contraddittorio. Non era questa la mente. D'altra parte la *Casti connubii* aveva usato lo stesso metodo: infatti in primo luogo afferma « quali e *quanto grandi* siano questi beni divinamente concessi al vero matrimonio » e dopo tratta dei singoli beni e fini, con la dovuta gerarchia (55).

2) « *per la continuità del genere umano* »: è la prima ragione di quella « somma importanza », in quanto la prima ragione per cui Dio ha istituito il matrimonio, come insegnava già il *Catechismo romano* (lib. II, c. VIII, n. 13), è stata la propagazione del genere umano. Così ha insegnato anche la tradizione anteriore (cf. i testi citati nella nota 1 del n. 48). Leone XIII (enc. *Arcanum)* ha scritto: « ... Il provvidentissimo Iddio questo intese, che quella coppia di coniugi fosse il naturale principio di tutti gli uomini, dal quale cioè *dovesse propagarsi l'uman genere,* e, per generazioni non mai interrotte, ad ogni età conservarsi » (56).

3) « *il progresso personale* » dei coniugi non è escluso dai beni e dai fini del matrimonio, lo aveva affermato anche la tradizione anteriore. Per es. Leone XIII (enc. *Arcanum,* nell'edizione it. *Il matrimonio,* ed. Paoline p. 136, n. 174) scriveva: « Se si ricer-

(55) Il testo latino dell'enciclica dice più semplicemente (AAS 22 (1930) 543): «Quae vero *quantaque* sint haec veri matrimonii bona divinitus data aggredimur verba occurrunt ...». Più avanti, dove l'enciclica parla degli errori contro il sacramento, la traduzione italiana (cf. in *Il matrimonio,* ed. paol. 2a ed. aggiornata (traduzione del testo francese) Roma 1957, p. 239, n. 340) scrive: «Abbiamo qui rivendicato, Venerabili Fratelli, i *due primi eccellentissimi beni del matrimonio cristiano* ... ». Si chiamano « eccellentissimi » ugualmente, perché ivi non era lo scopo di trattare la gerarchia dei beni; come non lo è nel presente testo conciliare. Per l'anteriore testo, riportato nel testo, cf. ed. cit. n. 273 dove si parla dei grandi beni del « vero matrimonio ».

(56) Il testo nella traduzione italiana *Il matrimonio,* ed. Paoline 1957, 2a ed. n. 147. Anche se, come abbiamo detto, il contesto non ha il fine diretto di stabilire la gerarchia dei fini, tuttavia è indicativo, com'era logico, che si nominasse in *primo luogo* la *continuità* del genere umano, che è il primo fine e il primo bene di ogni matrimonio, nell'ordine delle cause per cui il *Creatore* istituì il matrimonio.

chi a qual fine fosse ordinata la divina istituzione *dei matrimoni* [notare il plurale per indicare i matrimoni in concreto!] apparirà evidentissimo che Dio volle in essi racchiudere fonti ricchissime di pubblica utilità e ricchezza. In realtà quei beni oltre al provvedere essi alla *propagazione dell'umana famiglia,* hanno altresì lo scopo di rendere *migliore e più facile la vita dei coniugati;* ciò per più ragioni, cioè per gli *scambievoli aiuti* nell'alleviare la necessità loro, per *l'amore costante e fedele,* per la comunanza di tutti i beni, per la *grazia* celeste che proviene dal sacramento ». Tutto questo può bene riferirsi a quel « progresso personale », nell'ordine naturale e soprannaturale, di cui parla il testo conciliare. Ma altra questione sarebbe se da questo testo si volesse dedurre che dunque i valori ed i fini personali siano sulla stessa linea e non subordinati a quello procreativo, come avevano insegnato alcuni prima del Concilio. Contro questa dottrina era insorto il magistero specialmente attraverso il decreto del S.O. del 1944 (57) e Pio XII, All. *alle ostetriche,* 29 ottobre 1951 (58). Anzi possiamo dire che lo stesso testo conciliare rigetta tale dottrina. Giova qui ricordare le parole della risposta ai modi (cf. *Modi,* p. 13 ad f; *Acta,* p. 478): « Ceteroquin *momentum primordiale procreationis et educationis saltem decies* in textu exponitur ». Dunque non appare provato che il testo conciliare con parole « di somma importanza » abbia voluto dire che il progresso personale dei coniugi sia nella stessa linea oggettiva o di preminenza sul fine procreativo come intende qualcuno (59). Anzi appare il contrario, come risulta dall'ordinazione intrinseca dell'amore coniugale, di cui diremo più avanti.

4) *« e il destino eterno di ciascuno dei membri della famiglia »:* Nella redazione anteriore del testo latino si parlava di *felicità terrena* (« pro felicitate terrena ») dei singoli membri e della loro « salvezza eterna ». Nel testo definitivo sono state omesse le parole « per la felicità terrena »: forse perché in qualche modo contenute nelle parole « per il progresso personale ». Inoltre osserviamo che queste parole sul destino eterno sono quanto mai importanti, perché bisogna considerare la realtà coniugale in funzione escatologica, secondo quanto aveva insegnato anche

(57) Decr. *S. Officii,* 29 martii (1 apr. 1944): *De finibus matrimonii*: in AAS 36 (1944) 103: DS 2295/3838.

(58) PIO XII, All. *alle ostetriche,* 29 ott. 1951: in AAS 43 (1951) p. 848 s.; cf. anche PIO XII, All. 3 ott. 1941: in AAS 33 (1941) 423; PIO XII, All. 18 marzo 1942: in *Discorsi e radiomessaggi* t. IV, p. 5.

(59) Cf. H. DOMS, *Vom Sinn und Zweck der Ehe,* Breslau 1935; naturalmente in questo libro non mancano elementi importanti; ma suscitò anche non pochi dissensi e critiche.

Leone XIII (enc. *Arcanum*, ed. cit. n. 155): « si volle che essa [cioè la società coniugale] mirasse non solo a propagare il genere umano, ma a generare figli della Chiesa *"concittadini dei Santi* e domestici di Dio" ». Infatti anche se non ci fosse stata l'elevazione del matrimonio a sacramento, tuttavia, perché realtà sacra, il matrimonio ha sempre intrinseco il fine religioso, come suo supremo fine in ogni suo ordine (60).

5) « *per la dignità, la stabilità, la pace della stessa famiglia* »: « *dignità* » qui significa che la famiglia, per vivere la sua origine divina (sulla quale si fonda la sua dignità ossia la sua grandezza e nobiltà) ha avuto da Dio quelle leggi, quei beni e quei fini, cui il testo conciliare accenna. Senza la realizzazione di quei beni, di quei fini e di quelle leggi non vi sarebbe dignità coniugale e familiare. « *Stabilità* » significa, che la società coniugale e familiare, anche dal solo lato naturale, non potrebbe essere stabile nel suo essere generico e concreto, se si violassero quei beni, quei fini e quelle leggi. Non vi può essere stabilità, come la vuole Dio, se si viola la legge divina dell'indissolubilità, od anche se si violano i fini ed i beni oggettivi e divini. « *Pace* » della famiglia significa che essa si fonda sull'ordine voluto da Dio: e quindi dove c'è l'ordine divino, dato alla società coniugale e familiare, ivi è pace coniugale e familiare. Invece la famiglia che quell'ordine divino viola si trova sempre in stato di guerra interiore e corrosiva, che non contribuisce al vero bene dei suoi membri (61).

6) « *e di tutta la società umana* »: cioè gli stessi beni, fini e leggi divine contribuiscono alla stessa dignità, stabilità e pace « di tutta la società umana ». Infatti la natura su cui si fonda anche la dignità sociale, la stabilità e la pace sociale sono in dipendenza dal riconoscimento sociale, difesa e promozione di quei beni, fini e leggi, volute da Dio. Il testo conciliare dunque

---

(60) Specialmente dopo il Concilio il discorso sui fini del matrimonio ha talvolta impostazioni, che non ci appaiono conformi né ai testi conciliari né agli altri interventi del Magistero. E' importante l'aspetto escatologico del testo conciliare, più chiaramente che nel precedente schema della fase preparatoria; ma in connessione col testo di Leone XIII, Enc. *Arcanum* (*Acta Leonis XIII*, t. II, p. 17) che si riporta nella nota 34 (*schema de matrimonio* p. 124): « ... non modo ad propagandum genus humanum, *sed ad ingenerandum* Ecclesiae sobolem, *cives sanctorum et domesticos Dei* ... » già vi era la prospettiva celeste.

(61) Nello *schema de matrimonio* della fase preparatoria (p. 116, n. 10) si ammoniva, che la violazione dell'unità e dell'*indissolubilità*: « nec respondent exigentiis naturae et societatis, nec ad humanae culturae progressum pertinent ... ». Nel testo conciliare, che abbiamo trascritto nel paragrafo sopra riferito, si usa il termine « stabilità ».

vuole chiaramente mostrare, anche ai reggitori della realtà sociale, come siano fondamentali, per la pace sociale, la difesa e promozione dell'ordine divino dato alla società coniugale. Questo testo dunque può essere un'altra prova contro i governi, che invece di promuovere l'ordine divino di quei beni, lo violano con leggi umane ingiuste, non conformi anzi in contrasto con le leggi divine del matrimonio e della famiglia (62).

* * *

4. - *Ordinazione divina, intrinseca al matrimonio*

Indole autem sua naturali ipsum institutum matrimonii amorque coniugalis ad procreationem et educationem prolis ordinantur iisque veluti suo fastigio coronantur.	Per loro indole naturale l'istituto del matrimonio e l'amore coniugale sono ordinati alla procreazione e alla educazione della prole e da quelle, come dal proprio fastigio, sono coronati.

A - BREVI OSSERVAZIONI STORICO-LETTERARIE

Occorre notare alcune differenze tra le diverse redazioni. Nella redazione del *textus* anteriore inviato ai Padri si notava una forma dottrinalmente meno forte e meno espressiva. Nel testo latino infatti si leggeva: « Amore autem coniugali, generoso atque conscio, quemadmodum extra legitimam unionem existere nequit, animetur oportet ipsum *institutum matrimonii, quod ad procreationem ed educationem prolis ordinatur, quibus veluti fastigio completur et coronatur* ». Nella relazione a questo periodo si chiariva: « Per verba: "Amore autem coniugali... animetur oportet matrimonium, quod... completur et coronatur" mentio fit, uti multi Patres petierunt, de matrimonio simul et amore. Momentum amoris coniugalis etiam ad ipsam prolem procreandam educandamque sublineatur... Verba "veluti fastigio" *eminenter, licet non technice, prolis praestantiam manifestant* ». Nel *Textus recognitus* l'affermazione divenne più breve, ma più enfa-

(62) Lo *schema* preparatorio (*de matrimonio*, p. 130, n. 22) in occasione della riprovazione degli errori ed in particolare della condanna del « libero amore », concludeva che « contra ordinem divinum peccatur atque letale vulnus infligitur non solum *matrimonio, sed etiam familiae et societati* ».

tica: « *Ipsum autem institutum* matrimonii *amorque coniugalis, generosus atque conscius,* procreatione et educatione prolis veluti suo fastigio coronantur ». Nella relazione si legge: « Iuxta petitiones plurium textus brevior proponitur; vox "completur" omittitur, ne coniuges, qui prolem non habent, frustrentur ». Ma anche a questo testo i Padri mossero alcune osservazioni e proposero qualche cambiamento importante. Un'osservazione importante mossero 179 Padri che scrissero (cf. *Modi,* p. 14, n. 23; *Acta,* p. 479): « ad sublineandum procreationem esse finem *intrinsecum* matrimonii, dicendum esse putant: "procreatione et educatione prolis *natura sua* uti fastigio coronantur"». Altri 16 Padri (« quibus 4 alii formula quoad sensum identica accedunt ») (cf. *Modi,* ivi) petunt ut dicatur: « Ipsum autem institutum matrimonii, *quod est in servitium vitae et amoris, actuali procreatione et educatione prolis simul cum praxi virtutis amoris coniugalis* generosi consciique, veluti fastigio suo coronantur ». Nella Relazione ai modi si riferisce quello di un Padre (cf. ivi), che diceva: « *sua indole ad procreationem et ad educationem prolis naturaliter et Dei voluntate ordinantur* ». Ma non si trova riportato un altro modo (che avevamo nei nostri fogli) che proponeva la seguente formula: « *Institutum matrimonii immo ipse amor coniugalis et personae coniugum progressio ad procreationem et educationem prolis veluti ad suum primarium finem naturalem et ideo veluti ad suum fastigium ordinantur* ». Se ne dava la ragione: « Proles enim non est tantum complementum nec ideo quasi aliquid *accessorium,* ut videtur dici in textu; neque est veluti *effectus,* qui videtur esse aliquid extrinsecum; sed est potius *finis intrinsecus.* Recte in anterioribus lineis dicitur "praediti" ut aliquid intrinsecum denotetur; sed proprie, ad coherentiam doctrinalem cum antecedentibus, non est sermo faciendus de simplici "complemento et coronamento". Pius XII, in famoso sermone ab obstetrices dixit: "Tutto questo ecc." ». Non sappiamo se questo modo sia incluso in quell'indicazione dei 4 Padri dei quali non si riporta il testo. Eppure il testo mi sembra importante e chiarificatore per quanto riguarda l'esplicito riferimento degli stessi fini personali al fine procreativo, come aveva detto Pio XII, che perciò veniva citato nelle ragioni addotte (si legga qui più avanti il testo di Pio XII).

In ogni caso è stata una grande conquista progressiva: infatti in un primo tempo la Commissione accettò che il testo dicesse: «*Indole autem sua* ipsum institutum matrimonii amorque coniugalis, generosus atque conscius, *ad* procreationem et educationem prolis *ordinantur iisque* veluti suo fastigio coronantur» (cf. *Modi,* p. 15). Sia con le parole « indole sua » sia con la parola « ordinantur » si mostra, che non si tratta della prole come sem-

plice realtà concomitante; ma come realtà alla quale tutta la realtà è ordinata. Non è stato messo qui la parola « primarie » oppure « ut ad suum finem primarium » forse sia perché quelle parole si presentavano troppo tecniche, sia perché il mutamento del testo, dove si parla di ordinamento alla prole sembrò sufficiente per indicare quel concetto. In ogni modo è importante che, non contenta di questo testo, la Commissione, in una successiva discussione ha ritenuto necessario mettere l'aggettivo « *naturali* » dopo « indole sua » (63). Con questo aggettivo veniva accolta la petizione di moltissimi Padri di indicare, che si trattava di una ordinazione *intrinseca,* ossia naturale e voluta da Dio. Nel testo definitivo non appaiono inoltre le parole « generoso e cosciente » riferito ad amore coniugale, che purtroppo alcune edizioni ritengono ancora: forse perché i redattori non si sono accorti, che esse (presenti nella traduzione non definitiva) erano poi scomparse dal testo autentico in lingua latina, com'è stato votato dai Padri (64).

B - COMMENTO ANALITICO ED ESEGETICO

a) « *Per sua indole naturale* »*:* il senso di quest'affermazione è facile desumerlo dalle vicende della formulazione del testo. C'è un'ordinazione naturale, e quindi intrinseca, *che pertanto nessuna potestà umana può mutare;* tale ordinazione vale per ogni matrimonio, anche per quello naturale e per quello, che per difetto della stessa natura, fosse infecondo. Avvertiva già Pio XII, all. *alle ostetriche,* 29 ottobre 1951: « Ciò vale per *ogni matrimonio,* anche se infecondo; come di ogni occhio si può dire che è destinato per vedere, anche se, in casi anormali, per speciali condizioni interne ed esterne, non sarà mai in grado di condurre alla percezione visiva » (65).

b) « *lo stesso istituto del matrimonio* »*:* il matrimonio in quanto tale ha ricevuto da Dio, ordinatore della natura, un'intrinseco ed indistruttibile fine: la procreazione ed educazione

(63) Tale aggiunta « naturali » è stata fatta in seguito, come si legge nella Relazione della Commissione circa l'*expensio modorum,* cf. « *Modi* », p. 15.

(64) Simile concetto è stato ripreso nella stessa *Gaudium et Spes,* n. 50, dove si parla della « fecondità del matrimonio » e dice: « Così i coniugi, confidando nella divina Provvidenza e coltivando lo spirito di sacrificio, glorificano il Creatore e tendono alla perfezione in Cristo, quando adempiono alla loro funzione di *procreare, con generosa, umana e cristiana responsabilità* ».

(65) In AAS 43 (1951) p. 849.

della prole. Si tratta di un'ordinazione intrinseca, obiettiva, che investe la natura del matrimonio, in tal modo che chi escludesse positivamente quell'intrinseca ordinazione non vorrebbe il matrimonio istituito da Dio, quindi non vorrebbe un vero e valido matrimonio. Perciò la giurisprudenza ecclesiastica parla, in alcuni casi di nullità, di esclusione del « bonum prolis ». Naturalmente non bisogna confondere l'esclusione dello stesso diritto con l'esclusione dell'uso retto del medesimo. In tale caso il diritto rimarrebbe voluto nella sua sostanza obiettivamente; ma si avrebbe una volontà concomitante e peccaminosa di violare tale diritto e dovere.

E' un'ordinazione per sé essenziale, che esiste per ordinamento naturale, secondo le leggi naturali volute da Dio stesso, che il soggetto non crea, ma che deve rispettare (66). Questo non significa biologismo, poiché si tratta dell'ordine «che il Creatore vuole sia mantenuto » con l'osservanza delle « leggi che ad esso presiedono. Poiché — dice Pio XII (l.c.) — non si tratta qui di pure leggi *fisiche, biologiche,* alle quali necessariamente obbediscono agenti privi di ragione e forze cieche, ma di *leggi, la cui esecuzione e i cui effetti sono affidati alla volontaria e libera cooperazione dell'uomo.* Quest'ordine, fissato dall'intelligenza suprema, è diretto allo scopo voluto dal Creatore; esso abbraccia l'opera esteriore dell'uomo e l'interna adesione della sua libera volontà; implica l'azione e la doverosa omissione. La natura mette a disposizione dell'uomo tutta la concatenazione delle cause, dalle quali sorgerà una nuova vita umana; all'uomo spetta di sprigionarne la forza viva, alla natura di svilupparne il corso e di condurla a compimento. Dopo che l'uomo ha compiuto la sua parte e ha messo in movimento la meravigliosa evoluzione della vita, il suo dovere è di rispettarne religiosamente il progresso, dovere che vieta di arrestare l'opera della natura o di impedirne il naturale sviluppo. In tal guisa la parte della natura e la parte dell'uo-

(66) Il testo conciliare non vuole contraddire, anzi implicitamente vuole confermare la dottrina antecedente: per es. PIO XII, All. 18 marzo 1942, in *Discorsi e radiomessaggi,* t. IV, p. 5: « Dio ha stabilito che al fine *essenziale* e *primario* del vincolo coniugale, che è la generazione dei figli, cooperassero il padre e la madre ...»; PIO XII, All. *alle ostetriche,* 29 ott. 1951: in AAS 43 (1951) 848 e p. 850. In questi testi Pio XII parla di fine primario, intimo, di ufficio specifico. Se il Concilio usa l'espressione: «indole sua naturali»; ed aggiunge che lo stesso «istituto matrimoniale», anzi anche «l'amore coniugale», sono ordinati alla procreazione ed educazione della prole, significa che altri valori beni e fini della vita coniugale hanno quell'ordinazione intrinseca; « indole naturali » sono « ordinati » a quello, che Pio XII e altri documenti di magistero hanno considerati come preminenti: cioè la procreazione ed educazione della prole. Le espressioni non sempre sono identiche; ma la dottrina è consentanea con i diversi documenti anteriori del magistero.

mo sono nettamente determinate» (67). Abbiamo riferito in extenso questo testo di Pio XII, perché appaia che l'istituto matrimoniale ha una ordinazione intrinseca, che il Concilio qui ha detto essere *naturale;* senza che per questo si debba accusare il Concilio di biologismo o di una concezione indebita di « natura » e di « naturale ».

Quelli pertanto che, prima e dopo l'enc. *Humanae vitae,* hanno voluto rigettare la dottrina, ripetuta dal magistero, come fondata su un equivoco concetto di natura, non possono appellarsi al Concilio, che parla di un'ordinazione naturale dello stesso istituto del matrimonio e dell'amore coniugale alla procreazione ed educazione della prole. Ivi « *naturale* » significa intrinseco, scaturente cioè dalla stessa natura del matrimonio; significa anche che tale ordinazione non è regolata dall'arbitrio dell'uomo, ma dalla volontà del Creatore e cioè inerente alla stessa istituzione coniugale (68); significa inoltre che l'uomo, senza cadere nel biologismo, non può agire in tal modo nel matrimonio da mutare o dirigere così le leggi fisiche da impedire positivamente « ex industria» il loro intrinseco ordinamento alla possibilità naturale di fare nascere una nuova vita umana. Il matrimonio, in altre parole, per sua natura, *non può essere ripiegato su se stesso,* ma deve rimanere per sé *ordinato* (69) alla generazione ed educazione della prole.

c) *« e l'amore coniugale »:* questa è un'aggiunta importante, perché il matrimonio non solo nel suo aspetto istituzionale, ma anche nel suo aspetto concreto, cioè nella stessa natura ed esercizio di quell'amore coniugale, che forma come l'elemento vivificante del matrimonio, quindi anche nei singoli atti, con cui quell'amore si esprime, deve rimanere per sé ordinato alla procreazione ed educazione della prole. Altrimenti l'amore non conserva, sia pure in alcuni atti soltanto, la sua stessa natura che è di

(67) In AAS 43 (1951) 848.

(68) PIO XII, All. *alle ostetriche,* 29 ott. 1951, in AAS 43 (1951) 849, in riferimento a questa ordinazione alla prole, si fonda su quello che « la *stessa struttura interna della disposizione naturale* rivela, quel che è patrimonio della *tradizione cristiana,* quel che i Sommi Pontefici *hanno ripetutamente insegnato,* quel che poi nelle debite forme è stato fissato dal Codice di Diritto canonico».

(69) PAOLO VI, Enc. *Humanae vitae,* n. 11: il testo latino ed autentico dice: «...quilibet matrimonii usus ad vitam humanam procreandam *per se destinatus* permaneat» (e cita la *Casti connubii* e Pio XII, All. *alle ostetriche*); alcune edizioni italiane dell'enciclica paolina hanno tradotto quel «per se destinatus» con «per sé aperto»; noi abbiamo tradotto: « la Chiesa insegna che qualsiasi uso del matrimonio deve rimanere *per sé ordinato* alla trasmissione della vita» (cf. LIO, *L'enciclica Humanae vitae e la Morale cattolica,* testo italiano dell'Enciclica di Paolo VI con studio teologico, Roma 1970, p. 7).

essere « fecondo », come spiegherà più diffusamente l'enc. *Humanae vitae* (70).

Anche qui il testo conciliare non descrive l'amore coniugale; ma con tale parola vuole intendere tutta la realtà affettiva ed effettiva, per cui i due coniugi si uniscono spiritualmente e fisicamente. Se poi con quell'espressione il testo conciliare volesse intendere lo stesso *consenso* coniugale, che in tal senso sarebbe espressione di volontà verso un oggetto che si ama, allora apparirebbe ancor più chiaramente dal testo conciliare, che non vi potrebbe essere vero amore coniugale, nel senso predetto di vero consenso della volontà, senza questa ordinazione per sé intrinseca ed essenziale alla procreazione ed educazione della prole. Osserviamo inoltre come la distinzione tra lo stesso istituto del matrimonio e l'amore coniugale dovrebbe far dedurre, che dunque l'amore coniugale (se non viene inteso come lo stesso consenso coniugale, ma come qualche cosa di più) non coincida completamente ed equamente con l'istituto matrimoniale. Altrimenti il testo conciliare non ne parlerebbe distintamente. Sarebbe una tautologia (che si ripeterebbe un'altra volta nel n. 50). Sarebbe per es., come dire: l'uomo *e* l'animale razionale. Invece il testo conciliare parla distintamente di matrimonio e di amore coniugale, che pure formano una sola realtà. Il senso sarebbe questo: non solo il matrimonio visto come istituzione e nel suo aspetto ristretto, ma anche lo stesso amore coniugale, senza il quale non si realizza quella comunione di vita di cui si parla al principio del numero, se sono fondati in Dio, quindi oggettivi e non distruttibili, hanno però parimenti da Dio questa ordinazione intrinseca e naturale ad un fine ulteriore. Ossia l'amore coniugale, per sua natura, non può ripiegarsi su se stesso; ma dev' essere « per sé ordinato » alla generazione ed alla educazione, perché a tale fine è stato da Dio stesso destinato.

d) « *sono ordinati alla procreazione ed educazione della prole* »: con queste parole, in connessione con la precedente affermazione, è espressa la dottrina del fine procreativo ed educativo del *matrimonio* e dell'*amore coniugale*. Con l'espressione « *sono ordinati* » appare chiaro, che lo stesso *amore coniugale*, con cui si esprime il fine unitivo, non può essere *disgiunto* dal fine procreativo; non può essere fine a se stesso; né può essere messo

(70) Cf. Enc. *Humanae vitae*, n. 9: se dell'amore fecondo se ne parla ivi nell'ultimo posto, non è perché il fine della prole non sia preminente, perché proprio in quel contesto la stessa enciclica paolina rimanda ad un testo della *Gaudium et Spes*, n. 50 che ripete (volutamente) quasi con le stesse parole del n. 48 (che stiamo analizzando): Ivi afferma l'*ordinazione del matrimonio* e «*dell'amore coniugale*» *alla procreazione ed educazione della prole.*

sullo stesso piano, ma è ordinato al servizio della vita umana, come aveva detto Pio XII; come si legge chiaramente nell'allocuzione alle ostetriche (29 ott. 1951), qui spesso citata. Si potrebbe obiettare che essere ordinato non significa propriamente essere subordinato. Quest'obiezione non regge. In primo luogo perché sarebbe in contrasto con il magistero precedente e cioè proprio con la dottrina dell'amore coniugale, sulla quale, come si legge nella relazione conciliare, è costruita la presente dottrina conciliare dell'amore coniugale (cf. Relazione letta in Concilio). Orbene, Pio XII proclamò quanto segue: «Ora la *verità* è che il matrimonio, come *istituzione naturale,* in virtù della volontà del *Creatore* non ha come fine primario e intimo il perfezionamento personale degli sposi, ma *la procreazione e la educazione* della nuova vita. *Gli altri fini,* per quanto anch'essi intesi dalla natura, *non si trovano nello stesso grado del primo, e ancor meno gli sono superiori, ma sono ad esso essenzialmente subordinati...* Precisamente *per tagliar corto* a tutte le incertezze e le deviazioni, che minacciavano di diffondere errori intorno alla scala dei fini del matrimonio e ai loro reciproci rapporti redigemmo noi stessi alcuni anni or sono (10 marzo 1944) una dichiarazione sull'ordine dei fini, indicando quel che la stessa struttura interna della disposizione naturale rivela, quel che è il *patrimonio della tradizione cristiana,* quel che i Sommi Pontefici hanno ripetutamente insegnato, quel che poi nelle debite forme è stato fissato dal Codice di diritto canonico. Che anzi poco dopo, *per correggere le contrastanti opinioni,* la Santa Sede con un pubblico Decreto pronunziò non potersi ammettere la sentenza di alcuni autori recenti, i quali negano che il fine primario del matrimonio sia la procreazione ed educazione della prole, o insegnano che i fini secondari *non sono essenzialmente subordinati al fine primario ma equipollenti e da esso indipendenti* » (71).

Appare dunque, che la dottrina della subordinazione dello stesso amore coniugale al fine procreativo ed educativo è una dottrina, almeno come *"definitive tenenda"* e quindi irreformabile. Si avvertono infatti le circostanze dell'infallibilità descritte anche dal Gasser nella relazione alla costituzione « Pastor aeternus » del Concilio Vaticano I (72).

In sede di discussione, ad una precisa obiezione, la Commis-

(71) PIO XII, *All. alle ostetriche,* 29 ott. 1951: AAS 43 (1951) 848 s. ed anche p. 852. Non ci si meravigli di questi rimandi a quel famoso documento di Pio XII, che viene citato anche nell'enc. *Humanae vitae,* anzi anche nella *Gaudium et Spes,* dove per es. nella nota 14 del num. 51 si rimanda a tale documento di Pio XII, non solo in qualche singola pagina, ma si cita il documento secondo tutte le pagine degli AAS.

(72) Cf. LIO, *L'enc. Humanae vitae e la morale cattolica,* p. 21.

sione rispose che non si voleva in alcun modo andare contro il decreto del S.O. del 1944 (73); al quale rimanda anche la ripetuta dottrina di Pio XII nel citato documento (74). L'intervento di Pio XII vuole essere un giudizio decisivo, perché dice: « *Per tagliar corto* »; e per *togliere errori e dubbi,* il Pontefice si fonda sull'ordine morale naturale; sul patrimonio della tradizione cristiana, sull'insegnamento costante del magistero (75).

Pertanto anche il nostro testo conciliare dev'essere interpretato in questa linea, anche se, come abbiamo spiegato, il Concilio non usa le espressioni « fine primario » o fini « secondari ». Cosa significa che l'amore *è ordinato per sua intrinseca natura alla prole,* se non questo: che cioè lo stesso *amore* dei coniugi *non può ripiegarsi su se stesso, ma è ordinato al fine procreativo?* In caso di conflitto di doveri, (come nel caso della cosiddetta paternità responsabile e dell'armonia coniugale) il fine procreativo non può essere impedito « ex industria » appunto perché l'amore dei coniugi è per sua natura fecondo e quindi a servizio della vita. Questo ha dichiarato ancor più categoricamente l'enc. *Humanae vitae* (76). Forse il Concilio non ha voluto usare la parola « subordinato », perché poteva essere meno gradita, come espressione, al mondo moderno a cui parlava, quasi che l'amore coniugale avesse un valore trascurabile. Ma la sostanza della dottrina su quella, che i teologi chiamavano la gerarchia dei fini, è implicitamente affermata dal presente testo conciliare (77).

Né si dica che per es. l'enc. *Humanae vitae,* parla solo di inscindibilità dei due fini e non di subordinazione. Anche nell'enciclica infatti si ripete il presente testo del Concilio per dimostrare che l'amore è per sua natura fecondo (cf. ivi, n. 9); e la inscindibilità del significato unitivo dal fine procreativo non esclude l'ordinazione dello stesso amore alla procreazione; anzi la suppone, secondo il testo precedente. L'enciclica paolina si muove in questa visione della realtà coniugale al servizio della vita, anche nei singoli atti (cf. HV n. 14). Se si vuole, si eviti pure la parola *subordinazione,* e si parli di *ordinazione alla prole*

(73) Cf. in AAS 36 (1944) 103; in DS 2295/3838.

(74) Cf. PIO XII, *All. alle ostetriche*: in AAS 43 (1951) 849.

(75) Cf. Ivi.

(76) Enc. *Humanae vitae,* n. 9: « E' infine *amore fecondo,* che non si esaurisce nella comunione tra i coniugi, ma è *destinato a continuarsi, suscitando nuove vite* ».

(77) Avendo partecipato ai lavori del Concilio non possiamo dire, che i Padri della Commissione conciliare ed il testo promulgato abbiano inteso sconvolgere l'ordine dei fini del matrimonio; anzi la presente pericope, che stiamo esaminando, è categorica circa l'ordinamento del matrimonio e dello stesso « amore coniugale » alla prole.

ed alla sua educazione; ma la sostanza rimane la stessa, perché non si dà un'ordinazione intrinseca e naturale alla procreazione, come afferma il testo conciliare, senza che la procreazione ed educazione della prole abbiano una preminenza subordinante a sé gli altri fini naturali del matrimonio. D'altra parte, è anche vero che il fine procreativo è condizionato dal fine *unitivo*, in quanto il fine procreativo nella generazione umana non può essere realizzato indipendentemente dall'unione coniugale (come avviene indebitamente nella inseminazione artificiale).

Nel testo, che stiamo esaminando, si ha l'espressione « è ordinato », perché questa formula rivela piuttosto un senso positivo, mentre la « subordinazione » insinua piuttosto un aspetto negativo. Più chiaramente, in questo, Pio XII (alloc. alle ostetriche) usa tutte e due i termini: « tutto *è subordinato e ordinato* a quell'unica grande legge della generatio et educatio prolis... » (78). La parola « ordinato » indica come non basti che l'amore coniugale non vada contro il fine procreativo « ex industria », e cioè con mezzi antinaturali; ma è necessario che *positivamente* l'amore coniugale cerchi di conseguire il fine procreativo, al quale è per sua natura ordinato positivamente.

La dottrina teologica parla insieme di « *procreazione e di educazione* » della prole (79). Procreare ed educare costituiscono come un unico fine, che non può essere scisso: il diritto all'educazione della prole suppone il fatto generativo; il fatto generativo comporta anche il diritto e dovere dell'educazione.

e) « *e da esse sono coronati come da un proprio fastigio* »: la procreazione ed educazione della prole, appunto perché derivanti da una ordinazione intrinseca voluta dal Creatore, costituiscono il culmine e la gloria cui debbono tendere i coniugi. Perciò il testo conciliare usa la parola « fastigio » per indicare il culmine, cui deve tendere la vita coniugale: procreare ed educare la propria prole. Questa parola « fastigio », non vuole indicare qualche cosa che viene aggiunto (il che contraddirebbe in qualche modo all'esposizione precedente), vuole indicare la preminenza della prole: è il *culmine* cui deve tendere per sua natura la

(78) Cf. PIO XII, *All. alle ostetriche*, 29 ott. 1951: in AAS 43 (1951) 852.

(79) Nello *schema de matrimonio* della Commissione preparatoria (*schema* cit., p. 128), riferendosi S. Agostino (*De Gen. ad litt.* IX, 7, 12: PL 34, 397), così era scritto: « ... oportet proles amanter suscipiatur, benigne *nutriatur*, religiose *educetur*, ut nervose dicit idem S. Augustinus ... »; cf. PIO XII, *All. ai membri del II Congresso mondiale della fertilità e della sterilità*, 19 maggio 1956: « L'opera dell'educazione sorpassa ancora, per la sua portata e le sue conseguenze, quella della generazione »; PIO XII, *All. ai novelli sposi*, 18 marzo 1942: « ... il fine principale è non solo procreare, ma anche *educarli* ... »; ...

vita coniugale (80). Le parole: « sono coronati » indicano anche che la procreazione ed educazione della prole sono qualche cosa di nobile, anche dal solo lato naturale. Non sarebbero degni di queste parole nobili i coniugi, che invece per propria volontà impedissero la prole con artifici. In tal caso manca ad essi quel coronamento naturale del loro matrimonio e del loro amore, al quale sono intrinsecamente ordinati dal Creatore. Il testo conciliare quindi, non ha voluto in nessun modo insinuare, che tale coronamento sia così rinunziabile, per un falso concetto della paternità responsabile, per cui si possano violare le leggi morali dell'unione coniugale, con un impedimento positivo ed artificioso contro la prole. In tal caso la mancanza di prole sarebbe colpevole; ed il « fastigio » verrebbe a mancare per colpa dei coniugi.

Nella tradizione anche teologica e del magistero si parla della prole come *frutto* (81) ed effetto del matrimonio; ma se questi termini si intendono esattamente, si deve sottintendere che si tratta di frutti naturali, ossia che provengono dalla stessa intrinseca e naturale ordinazione divina del matrimonio; e si intendono effetti naturali del medesimo matrimonio, inteso nella sua causalità unitiva e procreativa; se talvolta tale effetto manca ciò non deve procedere da una violazione dell'ordine divino.

Che poi la procreazione sia la grandezza, la bellezza, la nobiltà (82), del matrimonio, anche visto solo naturalmente, viene confermato in qualche modo dal fatto che lo stesso nome di matrimonio (« *matris* munus ») è stato dato guardando alla prole; perché si chiama *madre* per la procreazione.

Poiché il testo conciliare parla di ordinazione naturale specifica del matrimonio e dell'amore coniugale, poiché ogni ordinazione divina ha correlativa una vocazione divina in chi si inserisce in quella realtà, ne segue che c'è una vera vocazione divina dei coniugi alla prole. Tale vocazione naturale alla fecondità viene perfezionata ed elevata nell'ordine soprannaturale. S. Paolo raccomanda ai mariti di amare le proprie mogli, come Cristo amò la sua Chiesa (83). Ora anche l'amore di Cristo per la Chiesa è per sua natura *fecondo*. La Chiesa, sposa di Cristo, non può rimanere volutamente e colpevolmente infeconda (cioè non ge-

---

(80) Non sappiamo dire se nei documenti anteriori di magistero si parli di « fastigio » in relazione alla procreazione ed educazione della prole.

(81) Cf. PIO XI, *Casti connubii*: « Da ciò appare facilmente quanto gran dono della bontà divina e quanto *egregio frutto* del matrimonio sia la prole... ».

(82) PIO XII, *All. alle ostetriche*, 29 ott. 1951: « Tocca a voi di fare gustare alla giovane madre, meno con le parole che con la vostra maniera di essere e di agire, *la grandezza, la bellezza, la nobiltà* di quella vita, che si desta... ».

(83) Cf. *Ef.* 5, 32-33.

nerare nuovi Cristiani (84). La sposa di Cristo non cessa da questo suo dovere di avere nuovi cristiani e nuovi fedeli. Nell'ordine naturale i genitori collaborano con Dio perché nascano creature umane.

Si potrebbe studiare, con le dovute distinzioni essenziali, sul paragone tra quelli che nell'ordine soprannaturale impediscono colpevolmente alla sposa di Cristo di avere nuovi cristiani e quelli, che nell'ordine naturale, con la contraccezione, colpevolmente impediscono, perché il loro matrimonio sia fecondo (85).

* * *

5. - « *Una caro* »

Vir itaque et mulier, qui foedere coniugali "iam non sunt duo sed una caro" (Mt. 19, 6), intima personarum atque operum coniunctione mutuum sibi adiutorium et servitium praestant, sensumque suae unitatis experiuntur et plenius in dies adipiscuntur.

Pertanto l'uomo e la donna, che per il patto coniugale "non sono più due, ma una sola carne" (Mt. 19, 6), si danno un mutuo aiuto e servizio con l'intima congiunzione delle persone e delle opere ed esperimentano il senso della loro unità e sempre più pienamente la raggiungono.

A - OSSERVAZIONI SULLA STORIA DEL TESTO CONCILIARE

a) Nell'anteriore redazione latina si leggeva, con qualche variante, quanto segue: « Vir itaque et *uxor*, qui foedere *dilectionis* "iam non sunt duo, sed una caro" (Mt. 19, 6), intima *animorum, corporum* atque operum coniunctione mutuum sibi adiutorium et servitium praestant, sensumque suae unitatis experiuntur et *semper* plenius adipiscuntur » (86). Invece di foedere *dilectionis* poi si disse in primo momento, « foedere dilectionis *coniugalis* ». In seguito nella redazione del textus recognitus si cambiò

(84) Nello schema della fase preparatoria, *schema de matrimonio* (p. 116, n. 9) si affermava, che i coniugi cristiani dovevano rappresentare la « purissimam atque *fecundissimam* unionem Christi cum Ecclesia »!

(85) Abbiamo espresso questa considerazione; ma confessiamo che non conosciamo fonti ed autori da citare nel presente momento. Non vogliamo porlo come paragone che può incontrare difficoltà, perché i due ordini debbono rimanere distinti. Abbiamo messo la riflessione solo come possibilità di studio e riflessione teologica.

(86) Cf. il testo negli atti di archivio.

l'espressione « intima *animorum, corporum* atque... » in « intima *personarum* atque operum coniunctione... » (87). Ma qualche altra variante si ebbe per i modi proposti dai Padri in sede di discussione.

b) In sede definitiva, per la proposta di un Padre, è stato accettato che invece di « foedere *dilectionis coniugalis* » si dicesse « foedere *coniugali* » (88): questa variante sembra importante, perché così tutto il contenuto del periodo e della stessa «una caro» non si limita al fatto che sia presente la «*dilectio* coniugalis ». Inoltre è stata accettata la variante di « vir et *uxor* » in « vir insuper et *mulier* » (89) perché si tratta dell'uomo e della donna « foedere coniugali » uniti e non di altri. Non è stato accettato invece un modo proposto da ben 161 Padri, che diceva di mettere dopo « foedere dilectionis coniugalis » le seguenti parole: «ad foecunditatem vero connaturaliter ordinatae». La ragione della non accettazione si legge nella risposta ai *Modi* (n. 16; Acta, p. 481): « Hoc esset contra exegesim receptam textus citati »: forse la risposta più semplice sarebbe stata quella di dire che quel concetto dell'ordinazione naturale dell'amore coniugale alla procreazione era stato affermato nel periodo precedente. Non appariva ben chiaro inoltre dalle diverse relazioni, perché in luogo di « animorum et corporum » è stato detto « personarum »! Forse perché questa è comprensiva della realtà totale dell'unione coniugale. Meno comprensiva appare la ragione perché non sia stato accettato il *modo* proposto da 16 Padri che volevano la frase variata nel seguente modo: « Vir insuper et *mulier*, qui foedere *legitimo* coniunguntur "iam non sunt duo, sed una caro, intima et *personali* operum coniunctione mutuum sibi adiutorium et servitium praestant, *illis verbis Domini cuicumque matrimonio propriae* (cf. Cond. Trid., Denz. 969) experiuntur *et vivunt* » (90). La ragione era la preoccupazione di parlare dell'unità nel senso voluto dal Concilio Tridentino e dalla *Casti connubii*, che hanno interpretato il testo biblico citato. Le parole bibliche significano l'unità come proprietà oggettiva ed essenziale di ogni legittimo matrimonio, voluta dallo stesso Creatore, quando disse « et erunt duo in carne una ». Sarebbe stato utile rimandare in nota al Concilio Tridentino (91).

---

(87) Cf. ivi.

(88) Cf. *Modi*, p. 16; *Acta*, p. 481.

(89) Cf. ivi.

(90) Cf. ivi; nei fogli manoscritti il « modo » era proposto come sopra trascritto.

(91) Cf. Conc. Trid., Sessio XXIV: DS 969/1797.

B - COMMENTO ANALITICO ESEGETICO

a) « *Pertanto l'uomo e la donna* »: si riafferma esplicitamente, che il matrimonio non può esistere che tra l'uomo e la donna; ossia tra due esseri sessualmente differenziati. Non è quindi in nessun modo ammissibile un matrimonio tra due persone dello stesso sesso, come vorrebbero alcune aberrazioni dottrinali e pratiche dei tempi moderni (92).

Dio ha voluto il matrimonio solo tra l'uomo e la donna, appunto perché il fine principale del matrimonio è la generazione della prole, che non potrebbe avvenire tra due dello stesso sesso, com'è evidente. Scrive infatti Pio XII: « Perché mai Dio ha adunati nel paradiso *l'uomo* e *la donna?* Non solo affinché custodissero quel giardino di felicità, ma anche perché, diremo con le parole del grande Dottore di Aquino, per il matrimonio erano ordinati al fine della generazione e della educazione della prole, e *inoltre a una comune vita di famiglia (Summa theol.,* Suppl. q. 44, a.1) » (93). La donna è differenziata anche anatomicamente dall'uomo, in primo luogo per realizzare il fine procreativo verso cui tende, per sua natura, l'unione intima degli sposi.

b) « *che per il patto coniugale "non sono più due, ma una sola carne" (Mt. 19, 6* »: Si domanda, se qui il testo conciliare voglia parlare anche del matrimonio ancora *non* consumato, ma valido, in quanto già nato per il valido consenso. Osserviamo: al « modo » di un Padre che dopo le parole: « foedere dilectionis coniugalis » aggiungeva: « actu *consummato* » (quia hoc modo coniuges "una caro" fiunt »): troviamo la seguente risposta (cf. *Modi,* p. 15, n. 24 ad d; *Acta,* p. 481): « Hoc nullo modo a textu insinuatur ». Se non erriamo la risposta esclude, che il testo si debba riferire solo al matrimonio consumato, ma ad *ogni* matrimonio (94). In verità nel corso dei secoli il testo biblico viene addotto, per provare quell'unità che nasce dalla consumazione; e sarebbe lungo riferire i vari modi, con cui il testo biblico è stato applicato. Ma nel nostro contesto l'affermazione biblica è presa

---

(92) Già il *Catechismo del Conc. di Trento,* p. II, c. 8 n. 3 scriveva: « I teologi concordano nel dare la seguente definizione: *il matrimonio* è l'unione maritale *dell'uomo* e *della donna* fra legittime persone, esigente un'*unica comunanza di vita* ».

(93) PIO XII, *All. ai novelli sposi,* 22 aprile 1942.

(94) Abbiamo già riferito, che anche il *Catechismo del Conc. Trid.,* p. II, lib. VIII, n. 8 scriveva: « ... perché ci sia vero matrimonio non è necessario che ci sia l'incontro carnale ... ». Occorre leggere tutto il contesto e il fine che si intende chiarire.

nel contesto del Vangelo di S. Matteo, dove viene riportato piuttosto per indicare la *unità* del matrimonio, come interpretò il Concilio Tridentino (95).

Tuttavia, qualunque sia il preciso senso esegetico del citato testo biblico, è legittimo pensare, che con quel testo si voglia esprimere l'unione più intima e propria dei coniugi, con la quale essi realizzano quell'unità piena voluta dal Creatore, per conseguire *i fini* ed *i beni,* ai quali si accenna nel precedente periodo del testo conciliare (96). E' importante sottolineare, che quell' unione non può avvenire tra qualunque uomo e qualunque donna, ma tra l'uomo e la donna uniti « per il patto coniugale »: ossia uniti in *legittimo* matrimonio; e si effettua così legittimamente « una caro » (97).

Il cosiddetto *libero amore,* di cui il Concilio si lamenta nel numero 47 della stessa costituzione, viene escluso come ragione di una legittima unione in una sola carne. I rapporti prematrimoniali procurano una unione illegittima, perché fuori del patto coniugale legittimo (98).

c) « *si danno un mutuo aiuto e servizio con l'intima congiunzione delle persone e delle opere* »: con tale espressione si affermano gli altri fini del matrimonio, che una terminologia, antecedente al Concilio, chiamava « secondari »; ma non nel senso che fossero trascurabili, come avvertiva già Pio XII (99).

Nel periodo precedente di uno schema si parlava solamente

---

(95) *Conc. Trid.*, Sessio XXIV, *De sacr. matrim.*: in DS 969/1797: «Matrimonii perpetuum indissolubilemque nexum primus humani generis parens divini Spiritus Sancti instinctu pronuntiavit, cum dixit: "Hoc nunc os ex ossibus meis, et caro de carne mea. Quamobrem relinquet homo patrem suum et matrem, et adhaerebit uxori suae, *et erunt duo in carne una*" (*Gen.* 2, 23 s; cf. *Eph.* 5, 31) ». Importante anche il famoso riferimento del testo: « Itaque iam *non sunt duo, sed una caro* » (ivi, DS 969/1798).

(96) Cf. le osservazioni precedenti.

(97) Cr. PIO XII, *All. alle ostetriche,* 29 ott. 1951: «L'atto coniugale, nella sua cooperazione simultanea ed immediata dei coniugi, la quale per la stessa natura degli agenti e la proprietà dell'atto, è l'espressione del dono reciproco, che, secondo la parola della Scrittura, *effettua l'unione "in una carne sola"* ».

(98) Perciò già la definizione del matrimonio che diede il *Catechismo del Concilio di Trento,* p. II, c. VIII, n. 3 (che abbiamo riferito sopra) parla di « unione maritale » « dell'uomo e della donna *fra legittime persone* ».

(99) Già PIO XII, *All. 3 ott. 1941* (in AAS 33 (1941) 423) ammoniva su uno dei due eccessi da evitare, dando « peso unicamente al fine primario del matrimonio, come se il fine secondario *non esistesse* o almeno non fosse *finis operis* stabilito dall'Ordinatore stesso della natura... ». Il Concilio, come abbiamo detto, evita l'espressione « fine secondario »; ed esplicitamente neanche usa « fine primario », per le ragioni che abbiamo detto, ma suppone la dottrina retta sui fini del matrimonio.

della generazione e della educazione della prole; qui si parla anche di « *mutuo aiuto e servizio* » tra i coniugi. Questo mutuo aiuto è stato spesso evidenziato fin dai tempi antichi, in rispondenza al testo biblico, dove si legge, che la donna è stata data in aiuto dell'uomo (100). Nel matrimonio, appunto perché i coniugi sono con fondamentali uguali diritti e doveri e formano un patto con un consenso *mutuo;* tale, scambievole aiuto i coniugi devono darsi nell'esercizio e nella conquista di quei fini personali, voluti dal Creatore; anche se essenzialmente subordinati al fine procreativo (101). Qui il testo conciliare distingue tra « aiuto » e « servizio »: può essere che abbia voluto indicare semplicemente due sinonimi: in quanto ogni aiuto per sé comprende un servizio; ed ogni servizio è espressione di aiuto. Ma forse qui il testo ha voluto insinuare che il servizio dev'essere *mutuo* tra i due coniugi. Si deve così superare quel concetto di « servitù » della donna verso il suo sposo, che deve comportarsi, non secondo costumi ancora non scomparsi, come un despota, ma in amoroso « servizio » verso la sposa e verso i figli.

Il « mutuo aiuto », come il « servizio », ha oggetti quanto mai ampi: che vanno da quelli puramente materiali e temporali a quelli soprannaturali ed eterni. Tale diritto e dovere al mutuo aiuto e servizio nasce da ogni valido e legittimo matrimonio, sia pure come fini subordinati a quello procreativo ed educativo. Come poi si realizzi quell'aiuto e quel servizio il testo conciliare lo esprime con le seguenti parole: « *con la intima congiunzione delle persone e delle opere* ». In ciò il testo conciliare si riconnette con la *Casti connubii* (102). Il mutuo aiuto e servizio si realizza genericamente con quella congiunzione dei coniugi, visti come persone: ossia di persone che (in quanto non solo anime né solo corpi, ma anime e corpi), cercano aiutarsi sia nell'anima che nel corpo, secondo i fini e le leggi volute dal Creatore. Questa congiunzione non rimane semplice buona volontà interiore, ma si esteriorizza con le opere, giacché la prova dell'amore, come ricordava la *Casti connubii* (103), viene dimostrata nelle opere; ossia anche con l'azione esterna e mutuamente manifestata. Perciò il testo parla di « *congiunzione delle persone e delle opere* ».

Si potrebbe obiettare, perché mai il testo conciliare quivi (e forse in nessun'altra parte) non parli o non accenni, almeno

(100) Cf. *Gen.* 2, 18.

(101) Ci riferiamo alla nota 75 e ad altri testi.

(102) Cf. in AAS 22 (1930) 547 ss.: in DS 2232/3707 ss.

(103) Cf. ivi, l.c. ove tra l'altro si cita il testo generico di S. Gregorio I (*Hom. 30 in Evg.* [ad Io. 14, 23-31], n. 1: PL 76, 1220); l'enciclica dice: « siquidem "probatio dilectionis exibitio est operis" ».

brevemente, al fine, che antecedentemente al Concilio veniva chiamato « rimedio della concupiscenza ». Il problema del matrimonio, visto anche come « remedium concupiscentiae », comporta tutta la difficile e delicata problematica sull'origine e natura di questo fine. Nella letteratura teologica, ordinariamente si parla di « mutuo aiuto » e « rimedio della concupiscenza » come due fini distinti. S. Paolo parla dell'unione coniugale anche come aiuto a vincere le tentazioni della carne (104). Non raramente si congiungeva tale dottrina con gli effetti del peccato originale; in quanto gli uomini, dopo il peccato, rimangono con quelle conseguenze della concupiscenza anche in quel settore: per questo si distinguevano talvolta tra il matrimonio nello stato di natura pura e il matrimonio nello stato di natura decaduta. Senza poter entrare qui nelle discussioni di interpretazione e nella critica di quello, che facilmente viene chiamato il dualismo manicheo e finanche agostiniano, osserviamo che il cosiddetto « remedium concupiscentiae», anche se non nominato nel presente testo conciliare, può essere considerato come contenuto in quel « mutuo aiuto e servizio », di cui parla il testo. Infatti nella stessa costituzione pastorale del Conc. Vat. II, dietro esplicito desiderio dei Padri, si parla del peccato sia attuale che originale con le conseguenze tristi (105). Il Concilio inoltre parla di *vizi* e *concupiscenze* (106), sia pure raramente (forse quella unica volta con quel termine). Se il contesto conciliare non nomina espressamente quel « remedium concupiscentiae », tra i fini del matrimonio, ciò fece, non per negare la sostanza della dottrina, che d'altronde si trova già in S. Paolo (1 *Cor.* 7, 5), ed in un insegnamento secolare del magistero, ma per non ravvivare forse nuove polemiche e discussioni tra i teologi. La sua realtà è contenuta in quel « *mutuo aiuto e servizio* », di cui parla così esplicitamente il testo. Forse per questo nei « modi » dei Padri non troviamo suggerito questo « remedium concupiscentiae » (107).

d) « *ed esperimentano il senso della loro unità e sempre più*

(104) Nello schema anteriore della fase preparatoria del Concilio (*schema de matrimonio*, p. 117) quando si parla degli altri fini in ultimo si ricorda « ... *et remedium, quod dicitur, concupiscentiae.* In matrimonio enim concupiscentia per fidem coniugalem recte dirigitur, ideoque rationi subiecta *castitati inservit et nobilitatur* ». Nella nota (ivi, p. 123, nota 25) si rimandava con un cf. a *S. Thomas*, in 1 Cor. 7, 2-9.

(105) Cf. *Gaudium et Spes*, n. 13.

(106) Decr. *Presbyterorum Ordinis*, n. 13.

(107) L'enc. *Casti connubii* (in AAS 22 (1930) 561) scrive: « ... mutuum adiutorium mutuusque fovendus amor et concupiscentiae sedatio, quos coniuges minime vetantur, dummodo salva semper sit intrinseca illius actus natura ideoque eius ad primarium finem debita ordinatio ... ».

pienamente la raggiungono »: oltre l'aiuto ed il servizio predetto, i coniugi nel matrimonio provano in concreto la loro unità di animi e di corpi, di affetti interiori e di opere esteriori, di cui si parla in antecedenza: una unità non solo oggettiva ed astratta, come proprietà insita al matrimonio, quale Dio la volle; ma anche in senso concreto e soggettivo (108). Perciò l'*unità* coniugale, voluta da Dio, diventa una realtà; e viene considerata anche un ideale verso cui i coniugi devono tendere sempre più perfettamente. Questo ci sembra essere in qualche modo incluso nell'affermazione: « *e sempre più pienamente la raggiungono* ». Con il verbo « raggiungono » si vuole dire, che tale ideale non è qualche cosa di irraggiungibile; ma realizzabile di fatto sempre più perfettamente!

Nella versione italiana la frase latina "*semper* plenius adipiscuntur" veniva tradotta: « e sempre più l'approfondiscono »; ma ci sembra più letterale la traduzione che abbiamo dato. Anche l'espressione latina « sensumque suae unitatis experiuntur » ivi veniva tradotta: « prendono coscienza del significato della loro unità»: abbiamo preferito una traduzione più letterale, che d'altronde non contraddice a quella proposta.

In conclusione, il testo conciliare, in questa pericope, che abbiamo commentato, invita, anche pastoralmente, i coniugi ad un'unità ed unione che sia sempre più secondo il disegno divino, ossia secondo la divina vocazione di ordinazione, propria del loro stato coniugale, in cui deve risplendere la dignità del matrimonio. Tale dignità è intrinseca ad ogni matrimonio, prima ancora che venga considerato nella sua dignità soprannaturale, ossia, in quanto sacramento cristiano. Di tale dignità sacramentale il testo conciliare ne parla nella *seconda parte* dello stesso n. 48.

* * *

CONCLUSIONI SINTETICHE

1. La costituzione pastorale *Gaudium et Spes* nella *prima parte* del n. 48 non ha voluto cambiare la sostanza della dottrina e della giurisprudenza in campo matrimoniale, della Chiesa; ma nello stesso tempo ha dato elementi importanti di evidenziazione

(108) Tutta questa pericope mostra, come la unità coniugale è un diritto ed un dovere di tutti e due i coniugi; questi potranno conseguire questa unità con il vero e retto amore coniugale, anche visto sotto l'aspetto naturale. Perciò la presente pericope del n. 48 parla di amore coniugale ordinato alla prole, anche sotto l'aspetto naturale. Cf. PIO XII, *All. ai novelli sposi,* 22 apr. 1942, che abbiamo riferito sopra.

e di approfondimento, che possano servire a progredire « in eodem tamen sensu eademque sententia » sostanzialmente.

2. Che il presente testo conciliare non abbia voluto mutare la dottrina antecedente è stato dichiarato autorevolmente dallo stesso Capo del Concilio, Paolo VI (109). Il Pontefice ha anche affermato, che il magistero antecedente non è stato messo in stato di dubbio (110) e quindi non è applicabile il principio del probabilismo.

3. Che non abbia voluto dare una nuova concezione teologico-giuridica del matrimonio, della sua essenza, dei suoi fini e della loro gerarchia ecc. è escluso esplicitamente dalla Relazione della Commissione distribuita ai Padri (come abbiamo riferito nel corso di quest'esposizione). Se il Concilio avesse voluto fare mutamenti su tali aspetti fondamentali lo avrebbe detto almeno nella Relazione.

4. Tuttavia non si può negare che il testo conciliare abbia novità di evidenziazione e di integrazione delle norme della Chiesa, come ha dichiarato lo stesso Paolo VI (111). E quindi non abbiamo personalmente difficoltà a vedere nell'esaminato testo conciliare elementi importanti di approfondimento dottrinale, che non sono in contrasto con la dottrina antecedente.

5. In particolare ci sembra una novità, che il Concilio volutamente non abbia usato la parola ed il concetto di *contratto;* non ha usato l'espressione «fine primario» (per le ragioni che abbiamo detto; il che non significa però che abbia rinnegato la dottrina sul fine principale). Ha evidenziato fin dalla sua descrizione la complessa realtà, che non si limita soltanto ai famosi « *iura* », ma investe tutta la vita dei coniugi.

6. E' importante d'altra parte sottolineare, che il testo conciliare non si è distaccato dai documenti antecedenti di magistero per contraddirli; anzi li cita esplicitamente, fin dalla prima

---

(109) PAOLO VI, *All. ai Ginecologi e alle Ostetriche,* 29 ott. 1966: in AAS 58 (1966) 1169: «Il Concilio ecumenico, testé celebrato, ha apportato alcuni elementi di giudizio, utilissimi ad integrare la dottrina cattolica su questo importantissimo tema, *ma non tali da cambiare i termini sostanziali,* con autorevoli argomenti, l'interesse sommo, che la Chiesa annette alle questioni concernenti *l'amore, il matrimonio, la natalità, la famiglia* ».

(110) Cf. ivi: « ... La norma finora insegnata dalla Chiesa, *integrata* dalle sagge istruzioni del Concilio, reclama fedele e generosa osservanza; *né può essere considerata non vincolante, quasi che il magistero della Chiesa fosse ora in stato di dubbio* ».

(111) Cf. nota antecedente.

nota. Inoltre è importante notare, come in primo luogo il testo sottolinei la origine divina e la natura sacra del matrimonio, dei beni e dei fini ad esso intrinseci, prima ancora che tratti dell'elevazione a sacramento. Questo è anche pastoralmente importante, per quelli che insistono sul cosiddetto matrimonio civile, quasi fosse qualcosa di profano e da potersi sottrarre all'autorità religiosa.

7. Ma più importante, contro equivoche interpretazioni, è l'affermazione categorica (una delle più chiare dei documenti di magistero), per cui non solo il matrimonio complessivamente preso, ma in particolare proprio lo stesso amore coniugale è, per sua natura, ordinato (cioè in senso positivo) alla procreazione ed educazione della prole. Contro tale affermazione (riportata quasi ad litteram anche nel n. 50) si infrangono le idee contrarie che negano la preminenza della generazione, come fine principale del matrimonio.

8. Il tema dell'« una caro » non è trascurato, ma deve essere anch'esso visto in tutto il contesto antecedente e seguente; per cui la stessa « una caro », che realizza il *fine unitivo* non può essere disgiunta dal *fine procreativo,* come dichiara esplicitamente l'enc. *Humanae vitae* (112).

9. Pertanto una concezione storicistica e relativistica della *dottrina* della Chiesa sul matrimonio (come qualcuno pretende) non si sostiene, neppure se si considerano oggettivamente i testi del Concilio Vat. II; soprattutto, se si considerano i documenti che esprimono la mente conciliare e le dichiarazioni, fatte dallo stesso Capo del Concilio, il Sommo Pontefice Paolo VI.

10. Si può invece sostenere, che il Concilio Vat. II ha aperto vie e piste di ulteriore riflessione, per trovare anche più efficaci metodi pastorali, affinché la dottrina sul matrimonio possa essere più facilmente compresa, accettata e realizzata (113).

---

(112) PAOLO VI, Enc. *Humanae vitae,* n. 12 (in AAS 60 (1968) 428 s.); cf. LIO, *L'enc. Humanae vitae e la Morale cattolica,* Roma 1970, p. 29.

(113) Non abbiamo accennato agli autori, che nella letteratura postconciliare hanno trattato i punti da noi toccati. Sarebbe utile fare una bibliografia al riguardo ed una valutazione. Alcuni studi ci sono sembrati particolarmente interessanti: P. ROBLEDA, *Causa efficiens matrimonii iuxta const. « Gaudium et Spes » Conc. Vat. II,* in *Per. de re morali can. lit.* 55 (1966) 354-380; P. FEDELE, *L'« ordinatio ad prolem » e i fini del matrimonio con particolare riferimento alla costituzione «Gaudium et Spes» del Conc. ecum. Vat. II,* in *L'amore coniugale,* Città del Vaticano, 1971, 3-24; ID., *Ancora su l'« ordinatio ad prolem » e i fini del matrimonio,* in o.c., 25-46. Recentemente abbiamo avuto tra le mani l'articolo

Anche il magistero pontificio post-conciliare rimanda a questa importante prima parte del n. 48 della *Gaudium et Spes*, che abbiamo esaminato nel presente studio; anzi ne fa anche oggetto di particolare trattazione. Così Paolo VI in un importante discorso alla S.R. Rota (114). Anche Giovanni Paolo rimanda alla prima pericope del n. 48 GS, quando afferma: « E' la scelta che stabilisce tra le persone (qui si riporta in nota il testo conciliare n. 48), le quali soltanto in base ad essa divengono "una sola carne" » (115). Nel contesto, che segue, il Pontefice parla della finalità procreativa «fin dal principio» (cf. Gen. 3, 20) ed aggiunge: « La *procreazione* è radicata nella creazione ed ogni volta, in certo senso, riproduce il suo mistero » (116).

ERMENEGILDO LIO

di F. GIL HELLIN, *Los «bona matrimonii» en la costitucion pastoral «Gaudium et Spes» del Concilio Vaticano II*, in *Scripta theologica* 11 (1979) 127-178: si riferiscono anche « modi » dei Padri conciliari, che abbiamo notato nel nostro studio, scritto, litografato e così divulgato nel 1972. Cf. anche ZALBA M., *Num Concilium Vaticanum II hierarchiam finium matrimonii ignoraverit, immo et transmutaverit*, in *Periodica de re mor. can. litur.* 68 (1979) 613-635. Sono da studiare le allocuzioni del Santo Padre Giovanni Paolo II sui testi del libro del Genesi anche per quanto si riferisce al disegno del Creatore sull'uomo e sulla donna: cf. per es. All. del 14 nov. 1979.

(114) PAOLO VI, All. alla S. R. Rota, 9 febbraio 1976: in AAS 68 (1976) 204-208. Data l'importanza della citata allocuzione pontificia rimandiamo ad altro studio analitico l'esame e il commento del documento.

(115) GIOVANNI PAOLO II, All. all'udienza generale del mercoledì 21 novembre 1979: in *L'Osservatore Romano* 22 febbraio 1979, p. 1 s. Il Pontefice ha lo scopo di esporre la dottrina sul matrimonio e sulla famiglia in primo luogo alla luce dei capitoli del libro del Genesi.

(116) GIOVANNI PAOLO II, l.c., p. 2, col. 4.

GENESI 1-3:
ESEGESI E GENERE LETTERARIO

E' sempre di attualità l'esegesi dei primi tre capitoli della *Genesi*, con la determinazione o la semplice ricerca del loro « genere letterario ».

Quasi unanimi, gli esegeti distinguono nel c. 1 un *dato rivelato* o, per lo meno, quanto l'Autore sacro intende insegnare, dalla « *veste letteraria* », dal modo cioè in cui egli presenta tale verità ai suoi contemporanei.

Il dato « *rivelato* » è la creazione dal nulla di tutto l'universo e delle varie parti che l'adornano, con a capo l'uomo.

« All'inizio Iddio creò (*B^e resit bara elohîm*) i cieli, *hassamaim* (= il cielo empireo con gli Angeli) e la « terra », *ha ares* (= il caos, l'insieme informe, comprendente l'orbe terrestre, le acque dei mari e lo stesso firmamento)».

Il v. 2 è una parentesi: *w^e ha ares hai^e tah...;* ci dice infatti che « la terra », appena creata, era *tohû wabohû*, due vocaboli che per endiadi significano la stessa cosa: « vuota solitudine »; san Giovanni Crisostomo rende volutamente con un solo termine: "informe".

Il caos comprende anche il « firmamento » o cielo visibile, che apparirà nel secondo giorno; ciò conferma il significato di *samaim* nel v. 1: cielo empireo con gli Angeli, dei quali più non si parla nei versetti seguenti.

Il v. 3 continua il racconto del v. 1 ed inizia appunto con un *waiiqtol.*

Questa esegesi, ripresa ed illustrata sintatticamente e filolo-

gicamente dal grande maestro P. Alberto Vaccari S.J., (1) prevalse dai Padri fino a tutto il sec. XIX. Dal Lagrange (1896) e da von Hummelauer (1908) in poi, incominciò a diffondersi tra gli esegeti la spiegazione che isola il v. 1, quasi proposizione generale a sé stante, preposta all'intero capitolo. L'affermazione solenne: « All'inizio Dio creò l'*universo* » (rendono così « i cieli e la terra ») non avrebbe alcun nesso col v. 2, che in tal modo verrebbe a costituire il vero inizio del racconto.

La creazione del caos primordiale è comunque da tutti ammessa (2). Essa non sarebbe affermata direttamente — il che è davvero strano in tale pericope —; ma è implicita e facilmente deducibile dalla affermazione categorica del v. 1 e dal contesto.

---

(1) A. Vaccari, in *Verbum Domini* 24 (1944) 161-168. Ed il mio studio: *La connessione sintattica dei primi due versetti della Genesi*, in Miscellanea Antonio Piolanti, II, Lateranum, Roma, N.S. 30 (1964) 3-23. L'asterisco indica gli acattolici.

Commenti: *H. Gunkel, *Handkomm... Die Genesis*, 2a ed. 1902; nella 3.a 1910, mutò opinione; F. von Hummelauer, (CSS) Paris 1908; M. Hetzenauer, Gratz 1910; *H. E. Ryle, Cambridge 1914; G. Hoberg, Freiburg 1917; *G. Luzzi, La Bibbia, II, Firenze 1921, *O. Procksch, Leipzig 1925; G. Rijcemans, Brugge 1927; B. Ubach, Monserrat 1929; P. Heinisch, Bonn 1930; *B. Jacob, Berlin 1934; J. Chaine, Paris 1948; *G. von Rad, *Das erste Buch Mose* (Gen. 1-12, 9), Göttingen 1951; trad. it., Paideia ed., Brescia 1969; A. Clamer, Paris 1953; E. Galbiati, *La S. Bibbia*, Torino-Roma, I, 1960; A. Colunga-M. G. Cordero, Madrid 1960 (BAC 196); F. Asensio, *Pentateuco*, ne *La Sagrada Escritura* -J. Leal-, BAC, 267, Madrid 1967; E. Testa, o.f.m., *Genesi.* Introduzione - Storia primitiva (cc. 1-11), nella coll. *La Sacra Bibbia* (Garofalo-Rinaldi), Marietti, Torino-Roma, 1969.

M. J. Lagrange, *Hexaméron* in *Revue Biblique* 5 (1896) 301-407 F. Festorazzi. *L'inizio della storia della salvezza*, Gen. 1-11. Rassegna bibliografica, in *La Scuola cattolica*, 1964, pp. 139-194. F. Festorazzi, *La Bibbia e il problema delle origini*, Paideia, Brescia 1966.

Per altri studi sul c.l., vedi il mio art. già cit., bibliografia nelle note 1-8.

(2) Qualche eccezione: *G. Pidoux nel *Vocabulaire Biblique* (dir. *J. J. von Allmen), Neuchâtel-Paris 1954, p. 54 s. Tra i cattolici, P. Auvray nel *Vocabulaire de Théologie Biblique*, (dir. X. Léon-Dufour SJ.), Paris 1962, col. 172: «*Au commencement, Dieu tire l'Univers... du chaos primitif* (1, 1). E' la negazione della creazione senza accenno alcuno di giustificazione.

Quanto al tentativo di *A. Dillmann (Leipzig 1892; 6a ed., 1902), *H. Holzinger (Freiburg i. B., 1898), *H. Gunkel (come possibile), ed altri pochi, di riprendere la lettura del rabbino medioevale *Iarchi (sec. XI il quale tuttavia riteneva la creazione dal nulla): *bᵉ résît bᵉ rô* « quando Dio cominciò a creare, la terra era... », è stato rigettato come incompatibile con l'indole della lingua ebraica. Vedi il nostro studio già cit. p. 1-3 e nelle note, con la confutazione che ne faceva il Lagrange e *H. E. Ryle, *The Book of Genesis*, Cambridge 1914, pp. 2 s. 15-18.

In nome della critica, a tale tentativo aderì *A. Loisy, *Les mythes babyloniens et les premiers chapitres de la Genèse*, Paris 1901, p. 16 s. Egli presentò questa traduzione come « *la plus naturelle* »! ed ironizzava contro l'uso di *Gen.* 1, 1 da parte dei teologi per affermare la creazione dal nulla!

L'esegesi tradizionale 1) è richiesta dalla sintassi e 2) fluisce logicamente dal testo.

1) La narrazione — come di consueto nell'ebraico classico — inizia con il verbo forma *qatal,* seguito dal soggetto e infine dal complemento oggetto, così nel v. 1; prosegue con la forma *waiiqtol* che denota la connessione (v. 3). Nel v. 2 abbiamo prima il soggetto con premessa la congiunzione *w*^{e}, quindi il verbo nella forma *qatal:* « *e la terra* » era informe: *w*^{e} *ha ares hai*^{e} *tah...;* tale costruzione è insolita e rara; viene adoperata quando la successione è interrotta, per dare, ad esempio, una specificazione; si evita il *waiiqtol* e ritorna il *qatal,* così al v. 27 *waiibra, elohîm et ha adam b*^{e} *salmô b*^{e} *selem 'elohîm bara otô zakar un*^{e} *qebah bara otam:* E Dio creò l'uomo a sua immagine, ad immagine di Dio *lo creò,* maschio e femmina *li creò.*

Evidentemente le due proposizioni al *qatal* (*bara*) sono soltanto una spiegazione, una precisazione della prima: vedi ad es. P. Joüon, *Grammaire de l'hebreu biblique,* Roma 1923, & 118 e gli altri esempi addotti nel mio studio già citato.

2) Il soggetto del v. 2 con la congiunzione riprende l'ultimo termine del v. 1 e ne determina il senso, ne dà la specificazione: « e la "terra" era informe »... Sembra sia soltanto questione di logica.

Il riesame accurato della costruzione sintattica e del valore dei singoli termini, condotto con la ben rara competenza, l'erudizione e l'acume propri del P. A. Vaccari, riporta e fonda su salde basi l'esegesi tradizionale che non si era mai spenta (3).

Essa fluisce dal testo e dal contesto. Inoltre essa era entrata nella definizione del Concilio Lateranense IV, ripresa ancora solennemente dal Concilio Vaticano I (Denz. nn. 448. 1783): « Creator omnium visibilium et invisibilium, spiritualium et corporalium omnipotente sua virtute *simul ab initio temporis u-*

(3) L. Murillo, *El Génesis,* Roma 1914, p. 174-180; L. CL. Fillion, *La Ste Bible,* Paris 1930 (10a ed.), I, p. 20; M. Sales, *La S. Bibbia,* I, Torino 1918, p. 67 s.; F. Kaulen; F. X. Kortleitner (1935); Lusseau-Collomb, *Manuel d'études bibliques,* II, Paris 1945, p. 322-326; H. Simon-S. Dorado, *Prael. Bibl.,* V.T., I, 5a-6a ed., Torino 1949, pp. 20-24; P. Heinisch, *Teologia del V.T.,* (trad. it. D. Pintonello), Torino-Roma, 1950, p. 140; tra gli stessi acattolici, *E. König, *Theologie des A.T.*, 3a-4a ed., Stuttgart 1923, p. 203. Come detto, tale esegesi è quasi l'unica tra i Padri e gli scrittori ecclesiastici: cf. Cornelius a Lapide, *Commentarii in S. Scripturam,* Mediolani 1857, p. 47 ss., « Maxime probabile est per caelum (1, 1) hic intelligi primum et summum sc. empyreum quod Paulus vocat tertium coelum, David Caelum caeli, quodque est sedes beatorum... ». La terra è quella descritta nel v. 2. « Est haec sententia... » e cita Origene, Teodoreto, Teofilatto..., S. Ilario, Teofilo Antiocheno ecc. Tutti questi autori ritengono inclusa con il cielo empireo la creazione degli Angeli (cf. Sales, l.c.).

tramque de nihilo condidit creaturam, spiritualem et corporalem, angelicam videlicet et mundanam, ac deinde humanam quasi communem ex spiritu et corpore constitutam » (4).

Ed il P. Vaccari (art. cit., p. 161) rilevava come l'esegesi tradizionale si riflettesse, fosse affermata, sulla scia di sant'Agostino, nella limpida formulazione di s. Tommaso d'Aquino (*S. Th. I*, q. 70 a. 1) che espressivamente così sintetizzava la narrazione di *Gen.* 1:

1° opus creationis propria dictae, per quod « caelum et terra producta leguntur, sed informia (v. 1-2); 2° opus distinctionis... (vv. 3-13); 3° opus ornatus... (vv. 14-31)».

Nei vv. 1-2 è dunque espresso formalmente il *dato rivelato* della *creazione dal nulla* di tutto ciò che esiste, di quanto cioè viene successivamente specificato nel resto del capitolo.

L'Autore sacro presenta tale verità rivelata in modo didattico e popolare, secondo le idee e la mentalità del suo tempo, nei vv. 3-31: *opus distinctionis* e *opus ornatus*, in sei giorni (= esamerone): disposizione artistica in due cicli simmetrici, per inculcare plasticamente che tutto è stato creato da Dio.

Primo ciclo, giorni 1-3, Dio crea e divide 1° luce da tenebre; 2° cielo visibile da orbe terraqueo; 3° a) mare da terra ferma; b) produzione delle piante.

Il secondo ciclo, giorni 4-6 è di ornato o completamento:

---

(4) P. E. Testa (op. cit., p. 250) esclude che *Gen.* 1, 1 parli della creazione degli Angeli. E continua: «Non si oppone a questa interpretazione l'affermazione del Concilio Vaticano I, desunta dal Conc. Lateranense IV (1215 contro gli Albigesi), secondo cui: «All'inizio del tempo, Dio creò dal nulla sia l'una che l'altra creatura, quella spirituale e quella corporale, e cioè la creatura angelica e quella mondana» Denz. 428, 1783 (800, 3002). Dato che questo passo dei due Concili più che a *Gen.* 1, 1 allude a *Col.* 1, 16 e riassume tutto l'insegnamento della Rivelazione ».

Il testo di s. Paolo suona: « Egli (il Cristo) è immagine del Dio invisibile...
... in Lui furono create tutte le cose,
quelle nei cieli e quelle sopra la terra;
quelle visibili e quelle invisibili:
sia troni, sia signorie, sia principati ... ».

Sembra davvero ben difficile ammettere che il testo dei due Concili, nella sua forma (e noi ne abbiamo riportato il testo integrale), faccia pensare a *Col.* 1, 16.

Più giustamente, F. Ceuppens, *Quaestiones ... ex historia primaeva*, Torino-Roma 1953, p. 84 s. ammette senz'altro il riferimento dei due Concili a *Gen.* 1, 2-2, 4a; e così continua: «interpretationem autem authenticam huius loci tradere non intendunt». Anch'egli non riferisce integro il testo conciliare. Da esso sembra indiscusso il riferimento a *Gen.* 1-2. E si tratta di definizione. Riferimento tanto più fondato, in quanto l'esegesi, confermata scientificamente dal P. Vaccari, era allora l'unica data dai Padri e dagli autori ecclesiastici.

4° nel cielo, il sole, la luna, le stelle; 5° nell'atmosfera, gli uccelli; nel mare, i pesci; 6° a) sulla terra, gli animali, b) la creazione dell'uomo, corona di tutto il creato (A. Vaccari).

Esattamente come nello schema seguente:

Giorni	Opere	1° ciclo (di distinzione)	Giorni	Opere	2° ciclo (di ornamento)
1	1ª	Separazione della luce dalle tenebre (Gen. 1, 3-5).	4	5ª	Creazione del sole, della luna, delle stelle, luminari del giorno e della notte (vv. 14-19).
2	2ª	Creazione del firmamento e separazione delle acque sotto il firm. e sopra il firm. (vv. 6-8).	5	6ª	Creazione dei pesci e degli uccelli sotto il firmamento del cielo (vv. 20-23).
3	3ª	Separazione del mare dalla terra ferma (vv. 9-11).	6	7ª	Creazione degli animali terrestri (vv. 25-29).
	4ª	Produzione delle piante (vv. 11-13).		8ª	Creazione dell'uomo (vv. 26-28); le piante siano cibo dell'uomo e degli animali (vv. 29-31).

L'esegesi cattolica è ormai concorde: si tratta di una narrazione storica, da intendere in senso letterale; ma distinguendo bene il *fatto* inculcato da Mosé, dal *modo* o dalla veste letteraria o forma, con cui lo propone.

Astri ecc., adorati allora come divinità, non sono che effetti del sommo creatore, ai cui cenni compiono esattamente le funzioni loro assegnate. Dio ha creato l'uomo a sua perfettissima immagine (5), lo ha posto re del creato. Infine la bontà della creazione, rispondente pienamente ai disegni divini. Mosé comunica tali verità parlando dell'universo secondo la mentalità del tempo e distribuendo artisticamente il tutto in sei giorni, anche per inculcare l'osservanza del riposo festivo (*Ex.* 20, 11; 31, 17).

(5) «*A nostra perfettissima immagine*»: abbiam tradotto come endiadi i due termini ebraici *selem* e *dᵉ mût*. Dio, purissimo spirito, intende e vuole; l'uomo, dall'anima spirituale, e soltanto l'uomo, nel creato, intende e vuole. «Dieu, dans ce premier récit de la création, se révèle par son intelligence et sa volonté...; c'est donc par l'intelligence... que l'homme créé à l'image de Dieu, lui ressembla: *quod homo ad imaginem Dei factus dicitur, secundum hominem interiorem dici, ubi est ratio et intellectus*, dit S. Augustin, *De Genesi contra Manich.*, I, XVII, 27: PL XXXIV, 6». A. Clamer, op. cit. p. 113. F. Ceuppens, A. Vaccari, F. Asensio, p. 34 e tra i cattolici quasi unanimemente. G. Dunker, O. P. *L'immagine di Dio nell'uomo (Gen. 1, 26-27). Una somiglianza fisica?*, in *Biblica* 40 (1959) 384-392.

Forma pertanto artistica, mnemonica e pratica insieme. Tutto questo riguarda il *modo* della creazione, descritto secondo il linguaggio e le cognizioni del tempo.

Tale distinzione fra *dato rivelato* e *veste letteraria* si è potuta stabilire con sicurezza, confrontando il racconto biblico con le narrazioni della letteratura akkadica, rilevando la rivelazione nei Libri Sacri dalla stessa *Genesi* fino all'*Apocalisse* e con l'analogia della fede (6).

Lo stesso procedimento è da seguire per il racconto storico di *Gen.* 2-3.

Il confronto *Babel und Bibel* ha attratto l'attenzione degli studiosi dagl'inizi circa di questo secolo. « E' ben difficile — conclude il suo esame il Clamer (7) — pretendere [ed è il termine esatto] con Gunkel, Holzinger... (in genere gli acattolici: vedi von Rad; e tra i cattolici — almeno in parte — Festorazzi, Testa), che il racconto mitologico delle origini sia sfociato, epurandosi sempre più, nella narrazione genesiaca fino al monoteismo trascendente.

« La superiorità dell'insegnamento della Genesi sulla creazione del mondo e dell'uomo in definitiva può soltanto spiegarsi mediante una rivelazione fatta a degli uomini da parte di Dio: *vera locutio Dei ad Homines.*

« Questa rivelazione riguardante le verità religiose non concerneva necessariamente la parte scientifica (la costituzione del

---

(6) Si senta la Pontificia Commissione Biblica nel suo decreto del 1909: «Non si può insegnare che i primi tre capitoli della Genesi contengano narrazioni di fatti non avvenuti in realtà, ossia che non corrispondano ad oggettiva realtà e verità storica, ma che contengono cose favolose, riprese dalle mitologie e dalle cosmogonie dei popoli antichi e che l'autore sacro avrebbe adattato al monoteismo ... A tali teorie si oppongono il carattere e la forma storica della Genesi, le numerose testimonianze bibliche, sia del V. che del N.T.

In particolare non è possibile mettere in dubbio il senso letterale storico dei fatti, narrati negli stessi capitoli, che toccano i fondamenti della religione cristiana, come sono, fra gli altri: 1) la creazione di tutte le cose da parte di Dio all'inizio del tempo; 2) uno speciale intervento divino nella creazione dell' uomo; 3) la formazione della prima donna dal primo uomo; 4) l'unità del genere umano; 5) la primitiva felicità dei protoparenti nello stato di giustizia, integrità ed immortalità; 6) il comandamento imposto da Dio all'uomo per provare la sua obbedienza; 7) la trasgressione del comandamento di Dio per istigazione del diavolo sotto apparenza di serpente; 8) la decadenza dei protoparenti da quel primitivo stato di innocenza; 9) la promessa del futuro Redentore.

Il Magistero ecclesiastico ha sempre confermato tale insegnamento, fino alla enciclica *Humani Generis* del 1950: vedi G. M. Perrella-L. Vagaggini, *Guida allo studio dell'Antico Testamento*, I, ed. Gregoriana, Padova 1965, pp. 37-42. F. Spadafora, nel volume *Saggi di critica e di esegesi biblica*, Lateranum N. S., 28, Roma 1962, pp. 29-58; ed ancora in *Palestra del Clero*, numeri 15-18: *« I primi capitoli della Genesi »*, 1966.

(7) Op. cit., pp. 131-134.

mondo fisico, il quadro geografico, ecc.), per la quale Israele dipendeva dal mondo in cui viveva.

« Ora gli Ebrei, originari della Mesopotamia e avendo vissuto in Canaan, sempre nella zona d'influenza babilonese, potevano avere del mondo fisico soltanto la concezione allora in voga nel loro ambiente.

« Da ciò la necessità di distinguere le verità religiose di origine divina, dalla loro espressione di origine umana ».

Il confronto ha dato questi risultati. Soltanto nella *Genesi* 1-3 abbiamo una cosmogonia: nei miti babilonesi, più che cosmogonie troviamo *teogonie* puerili, talvolta ridicole e sconce. E cioè, in *Gen.* 1, Dio, Essere Supremo ed eterno, puro spirito, crea dal nulla tutto ciò che esiste: creazione dell'universo, creazione di Adamo ed Eva anima e corpo (8); loro stato di innocenza, immortalità (potevano non morire), primo peccato (origine del male fisico e morale), monogenismo, prima promessa della salvezza (protoevangelo): si tratta di punti essenziali, indiscutibilmente rivelati da Dio. Essi trovano una eco imponente in tutta la rivelazione successiva, nei Libri del V. e del N. T. (9) e stanno alla base dell'opera redentrice di Gesù N. S.

L'esempio ancora di *Gen.* 2, 4 c. 3; 11, 1-9 dove con termini

---

(8) In *Gen.*, 2, 7 abbiamo uno dei tanti antropomorfismi adoperati in questi capitoli. Tutti riconoscono che la descrizione di Dio che, come un artista, foggia il corpo dell'uomo e quindi soffiando su di esso vi infonde il principio vitale, è una metafora, un'immagine. Il linguaggio metaforico esprime un'idea. Qui l'idea espressa così plasticamente è quella medesima affermata in *Gen.* 1, 26 s.: la creazione: l'uomo che consta di un duplice elemento è stato creato da Dio sia quanto al corpo, elemento caduco « sei polvere e in polvere ritornerai » (3, 19), sia quanto all'elemento spirituale « facciamo l'uomo a nostra perfettissima immagine » (1, 26 s.), che permane oltre la morte. Cf. Asensio, p. 39 con bibliografia. Per la formazione di Eva (vv. 18. 21-22), Dio toglie qualcosa dal « lato » (l'ebraico *sélà* ha soltanto questo significato, vedi ad es. Asensio, p. 45) di Adamo e crea Eva. Che tale dato (Eva dal primo uomo) sia da ritenersi rivelato lo dimostra il consenso unanime dei Padri, cf. al riguardo P. Termes, *La formacion de Eva en los PP. Griegos...* in Miscellanea Bibl. ... B. Ubach. Monserratt 1953, pp. 31-48; *La formacion de Eva en los PP. Latinos...* in *Estudios Ecclesiasticos*, 1960, pp. 421-459. F. Spadafora, *Esegesi e Teologia*, in *Renovatio*, aprile-giugno 1967, p. 243. E, inoltre, J. Renié sm., *Les origines de l'humanité, d'après la Bible. Mythe ou histoire?*, E. Vitte éd., Lyon-Paris 1950, pp. 1-121. Johan. Schildenberger, *Realtà storica e generi letterari nell'A.T.*, Paideia, Brescia 1965, pp. 87-116.

(9) A. Bea, *De Pentateucho*, Roma 1933, p. 161 s. Basti ricordare qui l'esplicito riferimento di Gesù N.S. a *Gen.* 1, 27 e 2, 24 circa la creazione dell'uomo e della donna e circa l'indissolubilità del matrimonio: *Mt.* 19, 4-6.

Per *Gen.* 3 vedi *Sap.* 2,23 s.: « Iddio creò l'uomo per l'immortalità e lo fece immagine della sua propria natura; ma per invidia del diavolo entrò nel mondo la morte e ne fanno l'esperienza quelli del suo partito ». E *Rom.* 5, 12-21 per il peccato originale. Cf. F. Spadafora, *Diz. Bibl.* (Roma 1963) alle voci *Peccato orig.; Matrimonio; Protoevangelo...*

e costrutti babilonesi, si narrano fatti totalmente ignorati dalla letteratura cuneiforme, conferma la rigorosa distinzione tra i fatti enunciati e la forma letteraria; per quest'ultima, la stessa logica e quanto conosciamo dei costumi degli antichi Semiti fanno concludere che Abramo, soggetto e depositario della rivelazione divina, ed i suoi discendenti non potevano parlare che con il linguaggio del tempo, non potevano esprimere le verità ricevute da Dio che con la veste letteraria del tempo. Concepite e trasmesse fedelmente, così vennero poi consegnate per iscritto.

Si sa la gelosa custodia che il nomade o seminomade (10) ha delle tradizioni (quasi esclusivamente) religiose della bàit e del clan e come la tenda le conservi e trasmetta a viva voce con più sicurezza di qualsiasi libro o biblioteca moderna. Era il patrimonio della stirpe, ragione ed orgoglio del proprio gruppo.

Quanto all'epoca in cui furono messe per iscritto, il periodo ideale è durante la dimora del popolo, uscito dall'Egitto sotto la guida di Mosé, nel deserto del Sinai con centro all'oasi di Qades (11).

---

(10) Cf. il nostro *Collettivismo e Individualismo nel V.T.*, Rovigo 1953, pp. 122 s., 126 ss., 320 s.

(11) « Il s'agit là d'une tradition ancienne dont les origines remontent aux temps les plus reculés, soit du temps du séjour des ancêtres des Hébreux en Chaldée, soit au pays de Canaan, du temps des patriarches »; A. Clamer, p. 134. Ancora E. Testa, p. 30: « la rivelazione patriarcale ».

G. Lambert SJ., *La création dans la Bible* in *Nouv. Rev. Théol.* 85 (1953) 261-277, (continua nota 11) pur ritenendo che in *Gen.* 1, 1 il verbo *bàrà'* indichi la creazione dal nulla, sembra restringere l'uso dello stesso verbo al tempo dell' esilio e seguente, rimettendo *Gen.* 1, nella sua redazione finale, al Codice Sacerdotale (P) postesilico. Si sa che questa è l'opinione della maggior parte degli acattolici, vedi *W. Forster nel *Th.W.z.N.T.* alla voce *ktìzo*, III, p. 1007. Ma il verbo *bàrà'* lo riscontriamo nel primo profeta scrittore, *Amos* 4, 13; 5, 8 ss. 9, 5 s. in brani di un inno al Creatore, la cui antichità è attestata dalla stessa struttura poetica e la cui origine A. Vaccari fa risalire al tempo di Elia: *Hymnus propheticus in Deum Creatorem*, in *Verbum Domini* 1929, pp. 184-188.

Frammenti di questo inno si riscontrano ancora in *Ger.* 10, 12 s.; 31, 35: si tratta di un unico inno profetico in lode di Iahweh, Dio Creatore. A prescindere dall'idea esplicita di creazione dal nulla in tutto il libro di Isaia. Per *Amos* cf. G. Rinaldi, *I Profeti Minori. Amos*, Marietti, Torino-Roma 1953, p. 165 s. ed i commenti *Th. H. Robinson (Tübingen 1954, p. 87); M. Delcor, ne *La Ste Bible*, L. Pirot-A. Clamer, VIII, 1ª, Paris 1961, p. 208. Amos dipende da *Gen.* 1: *André Neher, *Amos. Contribution à l'étude du Prophétisme*, Paris 1950, pp. 70. 271-275.

Per l'autenticità mosaica di *Gen.* 1-3, d'accordo comunemente i cattolici: E. Galbiati, *Genesi*, ne *La S. Bibbia*, in tre vol., Marietti, I, Torino-Roma 1960, p. 14: e ne *La S. Bibbia*, UTET, I, Torino 1963, p. 4; Asensio, op. cit., pp. 22 ss.; *La Sacra Bibbia* (dir. P. Bonaventura Mariani ofm), ed. Garzanti, Milano 1964, p. 5 ...

Quanto al *genere letterario* (12) gli esegeti cattolici, coerentemente alla esegesi su accennata, sono concordi nel determinarlo per *Gen.* 1-3: *genere storico,* anche se bisogna tener conto del loro carattere particolare e del tempo in cui furono scritti. E' la linea indicata dal Magistero ecclesiastico, dal documento del 1909, da noi riportato nella nota 6, fino alla enciclica *Humani Generis* del 1950. Eccone il testo: « Come nelle scienze biologiche ed antropologiche, così pure in quelle storiche vi sono coloro che audacemente oltrepassano i limiti e le cautele stabilite dalla Chiesa.

«In un modo particolare si deve deplorare un certo sistema d'interpretazione troppo libera dei libri storici del V. T.; e i fautori di questo sistema, per difendere le loro idee, *a torto* si riferiscono alla Lettera che non molto tempo fa è stata inviata all'Arcivescovo di Parigi dalla Pontificia Commissione per gli Studi Biblici (16 genn. 1948). Questa Lettera infatti fa notare che gli undici primi cc. della Genesi, benché propriamente parlando non concordino con il metodo storico usato dai migliori autori greci e latini o dai competenti dei nostri tempi, tuttavia essi appartengono al *genere storico* in un vero senso, ma che però deve essere maggiormente studiato e determinato dagli esegeti; i medesimi capitoli con parlare semplice e metaforico, adatto alla mentalità di un popolo poco civile, riferiscono sia le principali verità che sono fondamentali per la nostra salvezza, sia

(12) Cf. ad es., F. Spadafora, *Diz. Bibl.*, Roma 1963, voci *Generi letterari, Genesi, Adamo, Peccato originale, Protoevangelo...* G. M. Perrella - L. Vagaggini, *Guida allo studio dell'A.T.*, I, ed. Gregoriana, Padova 1965, pp. 6-31 (autenticità mosaica); pp. 32-42 (valore storico); per *Gen.* 1-3 pp. 43-96. E. Galbiati, *Genesi* ne *La S. Bibbia* in tre vol., Marietti, I, 1960, p. 28 s.: due linee: « storico-realistica » e « storico-simbolica »; ne *La S. Bibbia,* Garzanti, p. 8, 23 s.: genere letterario storico, «storia oggettiva»; Asensio, p. 22 s. «senso letterale storico»: Bea, Vaccari, Ceuppens, Clamer... e così via.

Cf. ancora la mia rassegna *I primi capitoli della Genesi* (*Palestra del Clero* nn. 15-18, 1966), in cui, premessi sinteticamente e discussi i documenti del Magistero, esamino criticamente: Heinz Renckens (gesuita olandese), *Urgeschichte und Heilsgeschichte... Gen.* 1-3, Mainz 1959; Theodor Schwegler, *Die biblische Urgeschichte...*, München 1960; 2a ed. 1962; P. Morant, *Die Anfänge der Menschheit* (*Gen.* 1-11), Luzern 1960; A. Stöger, *Gott und der Anfang...* (*Gen.* 1-11), München 1961 pubblicazioni che si riflettono nel libro di Wolfang Trilling, *Im Anfang schuf Gott,* Herder, Freiburg-Basel-Wien 1965 e A. Deissler (libretto divulgativo): *Das A.T. und die neue katholische Exegese,* Herder, 1963, Johannes Schildenberger, *Realtà storica e generi letterari nell'A.T.*, a cura di F. Montagnini, Paideia, Brescia 1965. Ed infine, le stranezze « scientifiche », le più radicali negazioni nell'olandese A. Hulsbosch, *Die Schöpfung Gottes.* Zur Theologie der Schöpfung, Sünde und Erlösung in evolutionistichen Weltbild. Ed. Herder (!), Wien-Freiburg-Basel 1965 (trad. tedesca). E l'opuscolo divulgativo: Haagg-Haas-Hürzeler, *Evoluzione e Bibbia,* Morcelliana (!), Brescia 1965, pp. 137 il cui genere letterario si avvicina alla lieve conferenza da salotto.

anche una narrazione popolare dell'origine del genere umano e del popolo eletto..... Le narrazioni popolari inserite nella S. Scrittura *non possono affatto essere poste sullo stesso piano delle mitologie o simili,* le quali sono frutto più di una accesa fantasia che di quell'amore alla verità e alla semplicità che risalta talmente nei Libri Sacri, anche del V. T., da dover affermare che i nostri agiografi sono palesemente superiori agli antichi scrittori profani ».

Alla questione comunemente formulata per *Gen.* 1-3: mito o storia?, la risposta è stata unanime: storia; è cioè indiscussa la realtà dei fatti in essi narrati, pur presentati — ed è logico — nella veste letteraria del tempo. Come su abbiamo accennato, la rivelazione da parte di Dio ad Abramo è l'unica spiegazione e garanzia della effettiva storicità dei fatti, quali la creazione dal nulla, l'origine del male....., del tutto ignoti non solo alla letteratura akkadica, ma alla stessa filosofia greca così più progredita e perfetta (13). G. von Rad, ad es., afferma categoricamente: « Il testo della creazione del mondo... nel suo genere non è né un mito né una saga, ma una riflessione sacerdotale, cioè un'antichissima sapienza sacra tramandata fedelmente... » (14). E G. Pidoux: « Ce qui frappe dans *Gen.* 1 c'est l'absence totale de traits mytologiques. Les éléments ont perdu la personnalité qu'ils avaient dans les vieux mythes » (15).

C'è stata dunque sempre finora la massima chiarezza nel distinguere *i miti* babilonesi dalla narrazione genesiaca, cc. 1-3.

Eppure, da qualche decennio, ha avuto inizio in campo cattolico il tentativo di introdurre la « novità »: è possibile definire « miti » narrazioni del V. T. Henri Cazelles (P. Grelot), nella *Introduction à la Bible* — dalle fortunose vicende (16) — dir. A. Robert - A. Feuillet (Desclée, Tournai 1957), dopo insinuanti premesse generiche, scriveva: « Gli etnologi stanno per dare nuovi contenuti a parole antiche dal senso peggiorativo...;

---

(13) Vedi al riguardo, per l'idea di creazione dal nulla, la nota di *W. Forster inizio della voce *ktizo* nel *Th.W.z.N.T.*, III, p. 999 s.; trad. it., Paideia, Brescia 1969, vol. V, p. 1235 s.

(14) *G. v. Rad., op. cit., p. 74.

(15) *G. Pidoux, v. *Création* nel *Vocabulaire Biblique*, dir. *J.-J. von Allmen, Neuchâtel-Paris 1954, p. 54 s. D'altronde, tra gli acattolici, ad es. gli stessi *H. Gunkel, *H. Holzinger... per *Gen.* 1, pur affermando che il racconto genesiaco ha le sue lontane propaggini nei « miti » babilonesi, riconoscono che nel testo attuale (che è il solo di cui disponiamo) non c'è più traccia del mito originario.

(16) La prima edizione stava per essere messa all'indice, per le « novità » errori affermati, particolarmente nelle parti curate dal Cazelles. Il salvataggio fu operato dal P. Agostino Bea (patrocinio... interessato), cf. la nota premessa alla 2a ed.

il *mito* non è tanto una creazione fittizia dell'immaginazione umana quanto un'espressione imaginosa, spesso drammatizzata, di vedute ricche e profonde sulla condizione umana: una « sapienza » e una metafisica nello stesso tempo, in qualche modo; in senso un po' differente; M. Eliade ha scritto pagine interessanti su « la verità del mito ». A' ce titre, mito e leggenda costituiscono spesso nelle antiche civilizzazioni il « racconto sacro » letto nel santuario, in occasione di una festa religiosa di cui essi esprimono il senso e l'origine.

« Rimane il fatto che, nel linguaggio corrente, le parole *mito, leggenda, racconto,* danno un suono facheux, nel senso che sembrano negare ogni rapporto tra i fatti narrati e la realtà storica o religiosa; è meglio dunque evitare di adoperarli a proposito della Bibbia, per non introdurre alcun equivoco nella critica letteraria » (p. 135).

Il Cazelles ritornava sull'argomento nella voce *Mythe* nel *Diction. de la Bible, Supplém.,* VI (1960): il mito nel V. T., coll. 246-261; facendo seguito al contributo del verbita J. Henninger: il mito nella etnologia, coll. 225-246.

C'è subito da rilevare, in questo studio, come nell'accenno alla etnologia fatta dal Cazelles nella *Introduction,* che c'è un salto capace di falsare parecchio le conclusioni, sia pure ipotetiche: si suppone cioè che quanto vien detto dei miti dei primitivi valga anche senz'altro per le culture e civilizzazioni posteriori. Si mandano così a monte, si trascurano le vere acquisizioni del grande W. Schmidt che ha ben delineato e documentato le profonde diversità tra la cultura dei primitivi e culture successive, particolarmente in campo religioso (17).

Ma ritorniamo al V. T. Questa volta Cazelles non ripeteva il precedente invito alla prudenza: non consigliava più di non parlare di *mito* nella letteratura del V. T. Dal 1957, quando gli etnologi « *stavano per* » dare un nuovo significato, per rivestire a nuovo i vecchi miti, al 1960 egli suppone compiuta l'operazione linguistica!

Ed è in tal senso che se ne incomincia acriticamente a fare la divulgazione. Così, Franco Festorazzi, *Il "Mito" e l'A. T.,* se ne fa eco nella *Rivista Biblica* 9 (1961) 144-172 in cui crede di definire *Gen.* 2-3 « *un racconto di genere letterario mitico, sorto da una istanza sapienziale* ».

Ad un cenno di critica da parte nostra, Enrico Galbiati,

(17) Wilhelm Schmidt, *Manuale di storia comparata delle religioni,* Brescia 1938. Wilhelm Schmidt, *Der Ursprung der Gottesidee,* Münster (6 volumi), 1926-1935.

Il genere letterario mitico. Precisazioni, nella stessa rivista 10 (1962) 188-191 tentava di giustificare il Festorazzi: « Mons. Spadafora avrebbe perfettamente ragione di criticare e di condannare questa definizione (*Gen.* 2-3 « genere letterario mitico... »), se l'espressione avesse il significato *abituale* (cioè racconto fantastico, irreale). Ora *tutto l'articolo* (del Festorazzi) vuole portare i lettori a conoscenza di una acquisizione (!?) *nuova* in questo campo e di conseguenza di una accezione *nuova* del termine "mito", secondo i risultati (!?) recenti dell'etnologia e della storia delle religioni e la loro applicazione alla esegesi: secondo questi dati [!?: tutt'al più si tratta di "interpretazioni"], infatti, il "mito" potrebbe essere [sottolineate il condizionale: palese contraddizione con « i dati »] *storico* e *monoteista* e lo *dovrebbe* essere [atto di forza!], se si dimostrasse la sua esistenza nella Bibbia [caso ipotetico di terzo tipo].

« In altre parole — continua in nota Mons. Galbiati — il « genere letterario biblico » (leggi: « mitico ») *sarebbe* [altro condizionale] un modo pittoresco e popolare di narrare avvenimenti storici! ».

Dopo le mie osservazioni critiche (*Palestra del Clero,* 1962), F. Festorazzi, nel libro *La Bibbia e il problema delle origini* (Paideia, Brescia 1966) mutò leggermente la formula precedente; al posto di « mitico » pone « primitivo » e si esprime soltanto al condizionale: « potrebbe trattarsi di *un racconto sacro primitivo, sorto da una istanza sapienziale* », per *Gen.* 1-3: p. 180. Non è gran che, ma il mutamento è significativo.

Cionostante, il P. E. Testa, op. cit., 1969, pp. 27-30 riprende tal quale l'articolo del Festorazzi (1961), e in forma assoluta ne ripete espressioni ed autori, senza apportare alcun nuovo argomento o documentazione (18).

Ecco i sottotitoli: 1. *Il mito non è frutto di fantasia* (Henninger, L. Walk); 2. *Il mito ha per oggetto la realtà* (M. Eliade, Paul Tillich); 3. *Il mito non è antireligioso* (L. Walk); 4. *Il mito non è antistorico* (A. Closs); 5. *Il mito è di carattere sapienziale:* « è una intuizione di una realtà cosmica... » (F. Festorazzi,

---

(18) Nella bibliografia sull'argomento il P. Testa cita H. Junker, *In principio creavit Deus coelum et terram. Eine Untersuchung zum Thema Mythos und theologie,* in *Biblica* 45 (1964) 477-490 che assolutamente esula dall'argomento trattato sul nuovo concetto di mito. H. Junker nell'articolo difende la sua traduzione e il suo commento a *Gen.* 1, 1 (nella Echter Bibel, Genesis, Würzburg 1953) contro le pretese di *W. R. Lane che vorrebbe assimilare *Gen.* 1, 1 s. alle teogonie babilonesi con la preesistenza del caos! Il mito vi ha il senso abituale, sempre ritenuto.

A. M. Dubarle). Ma una intuizione può offrire argomento per stabilire, affermare la realtà dei fatti? (19).

Purtroppo, dall'articolo (1961) del Festorazzi (come dalle affermazioni del Testa (1969) che lo ripetono), e ancora dall'articolo *Mythe* sul quale Festorazzi si fonda e cui si attiene, specialmente quando parla di « istanza sapienziale » e quando riecheggia la terminologia e i concetti dell'esistenzialismo, purtroppo, insisto, dall'uno e dall'altro non risulta affatto alcuna *nuova "acquisizione"*, nessun *dato*, nessuno dei *risultati* che il lettore si aspetterebbe leggendo le *precisazioni* del Galbiati.

Nessun autore, ch'io sappia, ritiene "storica" (fatti realmente avvenuti) la sostanza delle narrazioni mitologiche. Si riconosce nel mito, tutt'al più, una realtà di pensiero, una filosofia naturale, l'espressione di una idea. Cazelles, Festorazzi, Testa ne suppongono logico possibile un salto dal mondo delle idee, dei concetti, a quello della realtà; il salto dal regno dei sogni al travaglio reale e quotidiano della storia, della vita!

Per L. Walk il mito è « *una filosofia naturale primitiva* »; per C. C. Jung i miti sono « *gli archetipi dell'inconscio collettivo* »; per Raffaele Pettazoni, « *la verità dei miti non è logicamente né storicamente fondata* »...; *è essenzialmente religioso-magica* ». Altro che « nuove acquisizioni »! (20).

Lo stesso Henninger nella conclusione (art. cit.) scrive: « Nous disons que ce qui provoque le mythe n'est ni l'imagination pure, ni l'intellect pur mais une faculté d'intuition qui a ses racines dans les couches les plus profondes de l'âme, une faculté [inventata per l'occasione, a sostegno di una *novità* che si vuole imporre] de saisie intuitive des réalités invisibles, voire transcendantes.

---

(19) Per la divulgazione, con accostamenti di concetti talora contrastanti, vedi Paul Ricoeur, che insegna alla Facoltà di Lettere a Parigi e col Mounier è il fondatore della rivista *Esprit*, nel vol. *Finitude et culpabilité*, II, *Symbolique du mal*, Aubier, Paris 1969, pp. 218-227 che abbina *mythe adamique*, mito antropologico per eccellenza (che scoperta!) e *mythe étiologique* che *rapporte l'origine du mal*. Già *M. Eliade rigettava tale abbinamento: cf. *Wolfhart Pannenberg, *Cristianesimo e mito*, Paideia, Brescia 1973 (Studi Biblici, 24). L'originale ha come sottotitolo: Späthorizonte des Mythos in biblischer und christlicher Ueberlieferung, Gütersloh 1972. Vedi p. 47 s. e nota 8.

(20) *Leopold Walk, in *Lexicon für Theol. und Kirche*, v. *Mythologie*, 413. *C. G. Jung, *Ueber die Archetypen des Kollektiven Unbewussten*, 1935. *Paul Tillich, *Mythus und Mythologie*, in *Religion in Geschichte und Gegenwart*, (Tübingen), coll. 363-370. *R. Pettazoni, *Essays in the history of religions*, Leyde 1954, pp. 11-23. *M. Eliade, *Traité d'histoire des Religions*, Paris 1949. *M. Eliade, *Images et symboles*, ivi 1952, pp. 199-227. *M. Eliade, *Der Mythos der ewigen Wiederkehr*, Düsseldorf 1953, pp. 149-157. *B. S. Childs, *Myth and Reality in the O.T.*, London 1960.

« *Il ne s'agit pas de processus historiques réels... Le mythe ne connaît pas d'événements historiques, il n'en a pas besoin et n'en veut pas* ».

Il Festorazzi riporta (p. 159) questa conclusione dello Henninger, scindendola in due parti. La 1.a: « Ecco quanto Henninger, dopo aver passato in rassegna i nuovi orientamenti della etnologia [si badi bene: è la conclusione dell'esame compiuto dei nuovi orientamenti!], domandandosi quali ne sono i risultati. Noi diremo che ciò che suscita il mito non è né l'immaginazione pura né l'intelletto puro ma una facoltà di intuizione [da medium...!] che ha le sue radici negli strati più profondi dell'anima, una facoltà d'afferrare intuitivamente le realtà invisibili anzi trascendenti [divinazione profetica...?].

« Quindi — conclude a sua volta Festorazzi —, il mito non è frutto della immaginazione e dell'irrazionale, ma una forma di descrizione della realtà che circonda l'uomo. Anzi possiamo dire, di un settore particolare di questa realtà: quella sacrale. "Ogni mito è religioso"... ».

Il lettore ci perdonerà se non ci soffermiamo a discutere su questa prima parte che tante critiche e precisazioni meriterebbe; a noi interessa richiamare l'attenzione sulla seconda parte, particolarmente attinente al nostro tema essenziale.

« Più difficile — confessa il Festorazzi — si presenta la questione del rapporto tra il mito e la storia. "Il mito non conosce avvenimenti storici; esso non ne ha bisogno e non ne vuole" (Henninger). Allora il mito è antistorico per sua natura? Diremmo meglio (così pensa Festorazzi!) è "astorico", cioè non si preoccupa della storia, che esula dal suo orizzonte. "Bisogna forse anche dire, come talvolta è stato detto, che *il mito è per sua natura fondamentalmente non storico e non interessato alla storia*": J. Barr.

« Questo, ci sembra, [notate: è la conclusione... illogica del Festorazzi!] non impedisce l'esistenza eventuale di miti a base storica ». Ma questo è appunto... il punto che bisognava dimostrare con i documenti e gli esempi!

Ma, come ognuno può rilevare, tale «esistenza eventuale» è negata dagli scrittori (etnologi e cultori di storia delle religioni) che, secondo il Galbiati, dovrebbero offrirci i *nuovi dati*, la *nuova acquisizione*, la *nuova* terminologia, ed è ritenuta soltanto *"opinabile"* (« ci sembra ») dal Festorazzi, in una conclusione che non fluisce affatto dalle premesse, anzi è in contrasto con esse!

E' in tal modo che l'esegeta può stabilire (o inventare) i

generi letterari nei testi della S. Scrittura? La *Divino afflante Spiritu*, di cui si è tanto abusato, il cui pensiero è stato di frequente e volutamente falsato, quando parla dei generi letterari raccomanda di procedere al riguardo con la dovuta serietà dello studioso, sul terreno positivo (*EB*, n. 558): « *Hi* (*dicendi modi*) *quinam fuerint exegeta non quasi in antecessum statuere potest sed accurata tantummodo antiquarum Orientis litterarum pervestigatione* ».

Tanto più che il genere letterario è già stato indicato, nel nostro caso, dal Magistero della Chiesa, cui in fondo compete stabilirlo: si tenga presente la stretta connessione di *Gen.* 1-3 col deposito delle verità di fede, di cui la Chiesa è l'unica depositaria ed interprete.

Dove fondare la "storicità", la realtà dei fatti narrati in *Gen.* 1-3? Non nel "genere letterario mitico", cui ora si tenta di assegnarli dai pochi citati, in quanto tale genere letterario nulla ha a che vedere col genere storico; né per il solo fatto che un genere letterario è adoperato nella Bibbia viene a cambiare di natura!

Resta la rivelazione. Nella distinzione che con solido fondamento l'esegesi cattolica ha stabilito tra fatto rivelato e veste letteraria (sempre per i primi capitoli della *Genesi:* distinzione che risale al grande esegeta M. J. Lagrange, *Hexaméron*, in *Revue Biblique* 5 [1896] 381-407, e che ammessa come principio dal Galbiati in *Pagine difficili della Bibbia*, Milano 1954, vi è quindi male applicata, suscitando non pochi dubbi e disorientamento, e viene ora cestinata per la *nuova acquisizione!)*, nella suddetta distinzione, dunque, *la storicità è solidamente fondata sulla rivelazione personale da parte di Dio.* Sottolineo: rivelazione personale, propriamente detta, come ha sempre insegnato ed inteso la Chiesa; basti confrontare qualsiasi manuale di teologia.

Ma il Festorazzi non ammette rivelazione alcuna per *Gen.* 1-3. Egli fa suo (e, come al solito, divulga) quanto sull'argomento ha scritto A. M. Dubarle, *Le péché originel dans la Genèse*, nella *Revue Biblique* 64 (1957: anno fatale!) 5-34; studio ripreso quindi nel libretto: *Le péché originel dans l'Écriture*, Paris 1958.

« Nel racconto della caduta, la rivelazione non suppone necessariamente la comunicazione istantanea di un fatto all'autore sacro, la luce divina eccezionale tiene infatti il posto ordinariamente occupato dalla testimonianza umana. E' più conforme agli indizi accennati più sopra di pensare che *il fatto è stato ri-*

costituito dal ragionamento e dalla immaginazione diretti dalla fede iawista (*RB*, p. 14 e nota 2).

« Non c'è ragione di negare che una rivelazione possa risultare da una riflessione guidata dalla ispirazione ».

Si badi bene che viene sempre nettamente affermato che la ispirazione ad scribendum va distinta, è assolutamente diversa dalla rivelazione e che la « ispirazione » di cui si parla nell'ultima proposizione del Dubarle non è la ispirazione ad scribendum, così ben definita nella *Providentissimus Deus* di Leone XIII (EB. num. 81-134) (21), ma "ispirazione" generica o assistenza.

In altri termini, l'ignoto e tardivo scrittore ebraico (secondo Dubarle) dalla considerazione, dalla esperienza del male fisico e morale esistente tra gli uomini fu mosso a spiegarne l'origine; allo stesso modo di Zaratustra...; così mediante il ragionamento e più ancora mediante la propria immaginazione diretti dalla fede in Iahweh fornì dell'origine del male la spiegazione che troviamo nella Bibbia. Quella che noi chiamiamo verità rivelata non sarebbe altro che la felice riflessione dell'ignoto pensatore ebraico, sia pure diretta, influenzata dalla sua fede in Iahweh!

Ma come affermare che la riflessione sia arrivata a dare una narrazione storica? Come affermare che tale narrazione sia storica? La pagina biblica non esorbiterebbe dall'ambito della letteratura sapienziale: ecco il significato e il limite dell'inciso del Festorazzi (eco del Cazelles): « genere letterario mitico sorto da *una istanza sapienziale* »!

Ecco perché ritengo insostenibile, oltre che gratuita ed infondata — come abbiamo visto —, in quanto contraria nettamente alla *Humani Generis* e a tutto l'insegnamento della Chiesa, l'attribuzione di *Gen.* 1-3 al « genere letterario mitico »; fonte ancora di grande, colossale confusione tra gli esegeti e di scandalo tra i fedeli.

Nel mio libro *La Risurrezione di Gesù* (Rovigo 1978) a proposito degli Evangeli rilevavo: « Matteo, Marco, Giovanni scrissero (Marco riferendo la predicazione di Pietro) come ricordavano. E' la più antica attestazione dei Padri. San Giustino spesso chiama gli Evangeli « *Memorabilia Apostolorum* » = *apomnemonèuta tôn apostólon* (I *Apol.* 66.67; II *Apol.* 11; *Dial. c. Tryph.* 100-107 ben tredici volte): cioè « Memorie degli Apostoli » ... E senza alcuna preoccupazione di ordine letterario.

« Ed è in tale direzione che va studiato *il genere letterario*

(21) F. Spadafora, *Leone XIII e gli studi biblici*, Rovigo 1976, pp. 80-81.

degli Evangeli. Cf. L. De Grandmaison..., M. J. Lagrange. Come scriveva con la competenza che tutti gli riconoscono A. Puech (*Histoire de la Littérature grecque chrétienne,* I, Paris 1928, p. 60): « Nés dans des circonstances d'une puissante originalité, nos évangiles constituent une variété dans la littérature générale. Aucune des formes de la littérature classique ou même de la littérature grecque populaire ne leur a servi à modèle ».

Il confronto *Babel und Bibel,* condotto senza sistemi da imporre a priori, ma con severità di studiosi, non porta a conclusione differente di quella formulata dal Puech per il genere letterario degli Evangeli: non si hanno paralleli con le altre letterature; bisogna fermarsi, come ha ben fatto l'esegesi cattolica, alla distinzione evidente tra fatti rivelati e veste letteraria; come su abbiamo esemplificato. Fatti realmente avvenuti e perciò narrazioni che rientrano nel genere letterario storico.

FRANCESCO SPADAFORA

TOMISMO ESSENZIALE E CRISI DEI TOMISMI

(nel I centenario dell'Enc. « Aeterni Patris »)

Un insigne storico della Scolastica si chiedeva, in una conferenza all'Istituto « Albert-Le-Grand » di Montréal, alla fine del Vaticano II: « *Le retour à Saint Thomas a-t-il encore un sens aujourd'hui?* » (1). E più precisamente, di fronte allo smarrimento intellettuale e morale che imperversa ovunque, fuori e dentro la Chiesa, non vedeva — e giustamente — altra via d'uscita che affidare al teologo, ma ad un teologo di solida e universale formazione filosofica, il compito di operare questa scossa dei fondamenti del pensiero. E precisava allora la sua domanda incalzando: « A qui ce théologien demandera-t-il cette formation philosophique dont il ne peut se passer? Je réponds sans hésiter; d'abord à saint Thomas. Il faut proclamer plus que jamais la valeur doctrinale du thomisme, malgré ses limites et ses imperfections indéniables. Je dirais volontiers, sans le moindre paradoxe, que le retour à saint Thomas n'a jamais été plus urgent qu'aujourd'hui, si l'on veut surmonter le dangereux désarroi des esprits dont beaucoup de chrétiens — et beaucoup de théologiens — offrent l'affligeant spectacle » (*Op. cit.* p. 45). E non si tratta di un complimento gratuito, poiché bisogna riconoscere che S. Tommaso « ... ha creato una filosofia nuova, la prima filosofia veramente profonda e veramente originale che abbia prodotto la civiltà cristiana » (2).

Nessuna occasione migliore per illuminare questa franca dichiarazione, che viene dal centro continentale più attivo del pensiero cristiano contemporaneo, così da affrontare il problema del « tomismo essenziale » nelle sue istanze radicali, obliate alle volte — come ampiamente ha dimostrato il Van Steenberghen — dagli stessi tomisti storici, preoccupati alle volte più di mantenere un sistema che non di tenere il senso profondo dei principi nella loro consistenza critico-teoretica.

---

(1) F. Van Steenberghen, *Conférence Albert-Le-Grand* 1967 (Montréal-Paris).

(2) F. Van Steenberghen, *Op. cit.* p. 48. L'A. rimanda alla sua opera maggiore: *La philosophie au XIIIe siècle*, Paris-Louvain 1966, p. 316, trad. it., Milano 1972, p. 281.

* * *

Ardua è sempre stata la vita del pensiero, ma ai nostri giorni la riflessione filosofica incontra difficoltà quasi insuperabili ed è in crisi il concetto stesso di filosofia. All'enorme esuberante sviluppo della scienza e della tecnica, che si apprestano a cambiare la figura del mondo e la struttura degli Stati, fa contrasto l'insignificanza od assenza della filosofia nella formazione del mondo contemporaneo: così l'uomo, tutto proiettato fuori di sé nell'azione, ha smarrito completamente il significato del suo io ch'è diventato un *locus vacuus*. Non è una crisi qualsiasi allora quella che stiamo attraversando, quale si può riscontrare ad ogni balzo in avanti della cultura e della scienza; ma si tratta della crisi essenziale del pensiero stesso che matura ormai da tre secoli, da quando soprattutto Cartesio ha voluto fare l'inizio o « cominciamento assoluto » col *cogito* puro ossia con la coscienza svuotata di ogni contenuto cioè come capacità vuota (3). E poiché tutti gli espedienti per riempirla od attuarla si sono di volta in volta, nell'alternarsi e battagliarsi dei sistemi più opposti e complicati, rivelati vani, ecco che oggi la filosofia ha avuto ciò ch'essa meritava, perché l'ha voluto: l'insignificanza, il vuoto, l'incapacità di riagganciare l'uomo al reale e di riportarlo all'origine del logo essenziale per cogliere lo spirito nel suo stato nascente.

Infatti il compito proprio e primario della filosofia, come (dopo Hegel) continua ad ammonire Heidegger, è di « riportarsi al fondamento » (4) ossia di scoprire e stabilire il logo originario, di fare quella prima affermazione di verità ch'è la presenza della coscienza all'essere e il *locus primus* della ragione che possa accogliere ogni richiesta di verità. Ed è proprio in questa caduta totale della filosofia, la causa della sua completa assenza dal festino dello spirito. Eppure mai come oggi si fa più acuto e cocente il bisogno di essa ed i richiami alla sua presenza diventano più insistenti: si cercano le radici di quest'albero della scienza che si allarga sul mondo senza regola e misura, si esige una grammatica universale per uscire da questa babele di linguaggi senza fine e di semantiche a getto continuo. In questo variopinto moltiplicarsi di orizzonti del reale si chiede, e non si può non chiedere, secondo la severa ammonizione

(3) E' noto che si deve a Hegel fol. 3 la prima formulazione radicale del problema dello «inizio» speculativo (Cf. *Wissenschaft der Logik*, I, Buch: «Womit muss der Anfang der Wissenschaft gemacht werden?»; ed. Lasson, Bd. I, p. 51 ss.).

(4) Cf. M. Heidegger, *Was ist Metaphysik?*, Einleitung: Der Rückgang in den Grund der Metaphysik, V Aufl., Frankfurt a. M. 1949, p. 7 ss.

di Heidegger: « Cos'è l'essere dell'ente » — ossia qual è il *rapporto costitutivo fra essere e pensiero?* Vale a dire, che accade dell'uomo mediante il pensiero ovvero come accade il pensiero all'uomo? — che significa per l'uomo «pensare»? E... «la cosa che più dà a pensare » (*das Bedenklichste*) (5) è che, dopo gli ultimi sviluppi del *cogito,* noi nella filosofia contemporanea non sappiamo più che significhi il pensare. Strana nemesi del pensiero moderno che aveva voluto partire col *cogito* cioè col pensare di pensare ed ora ammette, non solo di non sapere più dirci cos'è il pensare, ma ch'è un'illusione la stessa speranza di potervi riuscire, perché il pensare si esaurisce nell'atto puntuale della presenza del presente senza residui. Questa è la « fine della filosofia » che abbandona l'uomo all'onda del tempo, senza scopo e senza speranza.

Questo è un discorso tutt'altro che astratto, anzi è il più concreto che si possa pensare o immaginare. Ogni pensare particolare, come dimostrare un teorema, elaborare un progetto qualsiasi... lo è di meno, poiché la concretezza del pensare è nella sua capacità di porre qualcosa in atto per la coscienza, ovvero di « creare una situazione »: ma la prima « posizionalità » della realtà è data anzitutto nel pensiero, nella sua attualità di presenza che poi si espande nei vari pensieri e nei diversi modi di pensare. Il pensiero nel suo atto primordiale è il « situante » originario di fronte alla realtà come tale, che dà a qualsiasi pensiero specifico di potersi situare variamente nei vari orizzonti del reale: il pensiero in quel suo primo atteggiarsi e attuarsi rispetto alla realtà, lungi dall'essere un'astrazione vuota, è l'intensivo per essenza: il fondamento per l'appunto, il *prius* e il cominciamento assoluto.

Più la filosofia restringerà il suo campo e più la sua riflessione diverrà essenziale: deve perciò andare controcorrente, non cedere a lusinghe di programmazione o di etichette contingenti ma piuttosto le converrà, col risalire di china in china l'itinerario della sua caduta nell'attuale insignificanza, ritrovare il sentiero autentico dell'essere. Se vuole ancora salvarsi, la filosofia deve ricongiungersi al primo richiamo, cioè alla verità dell'essere di Parmenide come fondamento del pensiero, che la tradizione filosofica ha smarrito prima ancora di averne afferrata l'autentica esigenza. E' possibile pertanto ritornare alla filosofia « come si deve »?

---

(5) M. Heidegger, *Was heisst Denken?*, Tübingen 1954, p. 2: « Das Bedenklichste ist, dass wir noch nicht denken ». La scienza non pensa ma soltanto « misura »: il passaggio dalla scienza alla filosofia come pensiero è un « salto » *(Sprung).*

La domanda sembra oziosa e quasi irriguardosa. Dappertutto si moltiplicano cattedre di filosofia e sorgono nuove discipline filosofiche; le riviste di filosofia pullulano come funghi; i congressi di filosofia internazionali, nazionali e regionali osservano con puntualità le loro scadenze... ma i filosofi cominciano ad accorgersi sempre più che il mondo non sa che fare delle loro parole e che va avanti benissimo (così si crede!) anche senza di loro. Dopo la trasformazione delle università moderne, fatta ad opera della scienza e della tecnica, la filosofia è stata relegata (in molte nazioni) nella facoltà di lettere e si rassegna al pericolo incombente di evaporare nel discorrere infinito della retorica del Quattrocento o nel far la corte, senza senno e competenza, alla scienza di oggi (6). La filosofia moderna ha preteso di espellere la teologia: ma non la filosofia, bensì la scienza ha preso le redini del mondo ed ora ha espulso dal tempio del sapere, come inutile, la filosofia. Da quando la filosofia ha rinunciato alla ricerca dell'Assoluto e si è pronunciata per la problematica del finito e dell'apparente, la scienza non è nel torto quando rivendica a se stessa, ai suoi parametri ed ai suoi metodi d'indagine, di poter occuparsi del mondo dell'apparenza con assai più competenza ed efficacia di qualsiasi filosofia di quel genere.

Non si prendano queste righe per una *destructio philosophiae (modernae)*. Non c'è affatto bisogno di una siffatta distruzione: basta rendersi conto di quanto la filosofia dell'ultimo secolo ha operato con Feuerbach, Kierkegaard, Marx, Nietzsche, Comte... fino agli epigoni del nostro tempo. Essi sono gli esistenzialisti, ossia i dialettici della libertà come atto del singolo: sono i comunisti cioè i dialettici della libertà come liberazione materiale ossia economica della collettività; sono i neopositivisti o dialettici del valore del fatto misurabile e sperimentabile; sono i fenomenologici puri o dialettici del darsi del fatto apparente; sono i pragmatisti o dialettici dell'emergere dell'effetto utile e così via... per constatare semplicemente la morte della filosofia nella sua missione originaria, cioè come fondatrice autentica della libertà nella verità. Senza dubbio allora, non solo l'idealismo o l'empirismo, non solo il marxismo o l'esistenzialismo, ma tutta la filosofia moderna ha fatto fallimento. Più ancora: la filosofia contemporanea è consapevole di non avere a sua disposizione alcuna via di uscita, poiché il *cogito* è stato effettivamente dissolto nel suo fondamento di principio di nientificazione radi-

(6) Su questo disagio della filosofia contemporanea, v. C. Fabro, *Ideale del dialogo o ideale della scienza,* nel vol. a cura di U. Spirito e G. Calogero, Roma 1966, p. 324 ss.

cale dell'essere. Una lezione, questa, che dovrebbe essere decisiva per quanti si preoccupano della funzione del pensiero nella vita dell'uomo nella sua avventura nel tempo.

* * *

In questa situazione non deve sorprendere nessuno che la Chiesa continui ormai da un secolo a richiamarsi al suo massimo ingegno speculativo S. Tommaso d'Aquino (7), il filosofo per eccellenza del primato parmenideo dell'atto di essere o *actus essendi* (8) al quale, prima la Scolastica decadente, poi la filosofia dell'immanenza, avevano voltato le spalle. E' precisamente del giorno della festa del dottore Angelico del 1964, la Lettera (in lingua inglese) del S. Padre Paolo VI al Maestro Generale dei Domenicani (9), che traccia i nuovi compiti di un ardito programma per la salvezza del pensiero nella scia del tomismo autentico attinto direttamente alla fonte senza contaminazioni e riportato insieme alle esigenze più valide del nostro tempo per la determinazione della verità.

Nella prima parte della lettera il Papa si occupa del proseguimento dell'edizione critica delle opere dell'Aquinate, la quale fu iniziata quasi un secolo fa dal Motu Proprio *Placere Nobis* di Leone XIII (Il Papa della restaurazione tomistica con l'immortale Enciclica *Aeterni Patris* del 4 agosto 1879), ma che, nonostante il grande impegno posto dalla Commissione per assecondare i desideri della Sede Apostolica e l'istituzione di due sezioni della Commissione a Parigi e a Ottawa in Canada, è rimasta ancora lontana dal compimento. Il Pontefice a questo riguardo si compiace e approva l'iniziativa del P. Maestro Generale dell'erezione, da parte delle tre Province degli Stati Uniti d'America, della « The Saint Thomas Aquinas Foundation of the Domenican Fathers of the United States » per collaborare a tale

(7) Sulle tappe e sul significato di questo ritorno, v. il nostro discorso accademico: *S. Tommaso e il Pensiero Moderno*, Pont. Univ. Lateranense, Roma 1964.

(8) Commemorando il 17 novembre 1979 nell'Aula Magna dell'Università di S. Tommaso il 1° Centenario della « Aeterni Patris » di Leone XIII, Giovanni Paolo II metteva l'accento sullo « spirito di apertura » e di universalismo... della filosofia di S. Tommaso. *Apertura*, questa, che è anche una significativa nota della fede cristiana della quale la cattolicità è segno specifico. Questa apertura, precisava il Pontefice, ha il suo fondamento e la sua sorgente nel fatto che la filosofia di S. Tommaso è filosofia dell'essere, cioè dello « actus essendi », il cui valore trascendentale è la via più diretta per assurgere alla conoscenza dell'Essere sussistente e Atto puro ch'è Dio » (*Oss. R.* 19-20 novembre 1979, p. 2, col. 4).

(9) Seguo il testo inglese pubblicato dall'Osservatore Romano del 7/3/1964.

compito e benedice quanti vorranno dare il loro contributo sia dottrinale come finanziario per la completa e dispendiosa realizzazione. Ma sono da segnalare anche i nuovi compiti della nuova Fondazione tomistica menzionati dal documento pontificio per la diffusione e difesa nel mondo contemporaneo delle ricchezze del pensiero tomistico: essi sono la versione in lingua inglese dell'edizione critica e degli scritti che la riguardano e specialmente la erezione di un Istituto « avente il compito di confrontare il pensiero di S. Tommaso con i moderni sistemi di filosofia e le conquiste delle scienze naturali e antropologiche, a fine di trarne conclusioni utili per la migliore soluzione dei problemi spirituali e culturali del nostro tempo ».

Il contenuto nuovo ossia più stimolante per l'indagine speculativa della Lettera pontificia è quindi nel doppio richiamo al confronto del pensiero tomistico con il pensiero moderno e con la coscienza moderna (10): un programma di ardimento e di severo impegno ad un tempo, che non è proprio una sfida polemica alle filosofie contemporanee del « decadentismo » ma un atto di rinnovata fiducia dell'uomo nella ragione, nei suoi principi e nella sua attività di fondamento rispetto alla scelta del proprio destino. Il documento pontificio procede dalla convinzione che la filosofia dell'essere, quale si trova nelle opere di S. Tommaso, è l'orientamento filosofico vero per l'uomo; il problema fondamentale risulta allora di trovare il modo migliore, criticamente più fondato e attualmente più consono, per acquistare, esplicitare, comunicare la piena comprensione della sua verità, così da esprimere l'attività essenziale della ragione umana non in astratto ma nel momento storico che attualmente attraversiamo. Questo compito non è da poco, come ognun vede, e pone alcune esigenze che ci sembrano imprescindibili, sia da parte della filosofia moderna sia da parte del tomismo stesso.

Anzitutto bisogna nettamente distinguere fra pensiero moderno in generale e la filosofia moderna: questa, nella sua accezione propria, è legata alla dialettica rigorosa del principio di immanenza che ha avuto per esito la proclamazione dell'assolutezza della prassi e pertanto della morte della filosofia come riflessione con l'espulsione o nientificazione del problema della verità. Il pensiero moderno invece esprime tutto l'ambito delle acquisizioni nelle ricerche storiche, ermeneutiche, pedagogiche e scientifiche in ogni campo...: l'effettivo progresso ch'esse significano non è dovuto per nulla affatto al principio moderno

(10) Questo era del resto già accennato nella *Aeterni Patris* (Cf. il testo in: J.-J. Berthier, *S. Thomas Aquinas, Doctor Communis Ecclesiae,* Roma 1914, p. 193 s.).

d'immanenza, ma all'allestimento di tecniche sempre più adatte ai vari e complessi compiti dell'esperienza e quindi alla valutazione di quel mondo oggettivo e saldo che la filosofia dell'immanenza aveva sequestrato. La scienza moderna allora non è affatto e necessariamente solidale con la filosofia moderna: a differenza della scienza dei secoli passati, la scienza del mondo contemporaneo non è solidale con nessuna filosofia, perché vuol essere solo scienza ovvero scoperta e conoscenza delle leggi dei fenomeni nella loro realtà di esperienza ossia della realtà del mondo nel suo molteplice e inesauribile apparire. La simbiosi stretta tra filosofia e scienza, proclamata spesso non solo nell'antichità e nel medio evo, ma anche nell'età moderna, non ha alcun carattere costitutivo e l'hanno mostrato non solo i deprecati giudici di Galileo ma anche le allegre condanne di rozza empiria che la filosofia dell' immanenza ha spesso lanciato agli sviluppi della scienza, la quale ha fatto perciò benissimo a sganciarsi completamente da questa filosofia (11). Si deve riconoscere che il logo scientifico (assunzione di nozioni come materia, energia, corpuscolo..., formulazione di leggi e ipotesi, descrizione di strutture) ha un carattere essenzialmente operativo e non determinativo o « definitivo »: la scienza fa corpo con la realtà che indaga e descrive così che essa può muoversi, nel mondo dell'esperienza, con apertura infinita.

Si tratta allora che fra filosofia e scienza, fra la ragione riflettente sul fondamento e la ragione operante nel mondo fisico, si può avere un rapporto di « convergenze » e non di subordinazione in senso proprio da nessuna delle due parti ed è ciò che precisamente afferma la distinzione tomistica dei vari piani intenzionali. Perciò il tomismo e il pensiero cristiano in generale non hanno ragione di fare preclusione alcuna per la scienza nei suoi metodi e strumenti di lavoro, che anzi vedono in essi una sempre più valida conferma di quella positività fondamentale e ricchezza della realtà dell'esperienza che sta alla base della nozione di realtà del pensiero greco e della creazione nel senso cristiano e ch'è invece relegata come negatività, come mera parvenza, come non-verità, ecc... dalle filosofie dell'immanenza. Per essere espliciti, e per non essere comunque fraintesi sul punto cruciale, si tratta di questo: la filosofia moderna dell'immanenza ha fatto completo fallimento nella diagnosi della verità, perché è erronea nelle sue ragioni formali ed anzitutto aberrante nel suo principio ispiratore ch'è per l'appunto il prin-

(11) Per una messa a punto più aggiornata del complesso problema, v. ora: P. Jordan, *Der Naturwissenschaftler vor der religiösen Fragen*, Oldenburg 1963, spec. p. 119, ss.

cipio dell'immanenza (12). Insieme però si può e si deve riconoscere che la filosofia classica antica e medievale resta senz'altro, nelle sue particolari prestazioni storiche, inadeguata e insufficiente per l'uomo moderno.

E' per superare questo punto morto che la Chiesa dei nostri tempi ha fatto la « scelta » del tomismo come forma di pensiero universale. La Lettera di Paolo VI ha su questo punto una dichiarazione che contiene per la prima volta la giustificazione immanente dell'attività tomistica — se così si può dire — che ha caratterizzato il Supremo Magistero della Chiesa nell'ultimo secolo. Non si tratta di un richiamo puramente storico, di fare un balzo all'indietro, di rifiutare il mondo moderno, ma di ritrovare il filo continuo della tradizione dello spirito per superare le fratture di una civiltà tutta pervasa da dissonanze e disagi interiori: si tratta perciò di un atto di suprema fiducia nell'unità e nel valore indistruttibile dello spirito umano. Scrive infatti il Papa: « In realtà nelle opere dell'Aquinate si ha un compendio delle verità universali e fondamentali, espresso nella forma più chiara e persuasiva. E' per ciò che la sua dottrina costituisce un tesoro d'inestimabile valore, non soltanto per la Famiglia religiosa di cui è il più grande luminare, ma per la Chiesa intera, per tutto l'Occidente e per la ragione come tale. Né senza ragione — prosegue il Pontefice — egli è stato salutato *homo omnium horarum*. Il suo sapere filosofico, infatti, riflettendo le essenze delle cose realmente esistenti, nella loro certa e immutabile verità, non è né antico né medievale, né proprio di un determinato popolo, ma trapassa i tempi e gli spazi, e quindi non è meno valido per tutta l'umanità ai giorni nostri ». La maggior parte delle opposizioni contro il tomismo, fuori e dentro la Chiesa, hanno qui la limpida e ferma risposta nella forma di un giudizio e di un invito responsabile per l'attuazione dell'auspicato « tomismo essenziale ». Molte incomprensioni sul tomismo, vecchie e nuove, hanno qui la spiegazione nella pregiudiziale storistica dell'accusa di indiscriminato medievalismo e nel rancore anticlassico e perfino antilatino, ch'è senz'altro inattuale e ingiustificato (13) perché S. Tommaso partecipò direttamente, sia

(12) V. il nostro: *dall'Essere all'esistente*, II ed. Brescia 1965. Per un'analisi delle tappe principali del principio d'immanenza, cf. ora: *Introduzione all'ateismo moderno. Studium*, II ed., Roma 1969, spec. c. VIII.

(13) In questa critica si sono distinti, dopo il Frohschammer (*Die Philosophie des hl. Thomas von Aquin*, Leipzig 1889: è un violento attacco alla *Aeterni Patris*), il tedesco R. Eucken (*Die Philosophie des Thomas von Aquino und die Kultur der Neuzeit*, Leipzig 1886, II ed. Bad. Sachsa 1910), il francese L. Rougier, (*La Scolastique et le Thomisme*, Paris 1925) e l'italiano G. Saitta, (*Il carattere della filosofia moderna*, Firenze 1934). Per un'esposizione di questi attacchi, v. la nostra *Breve introduzione al Tomismo*, Roma 1960, p. 115 ss.

con i lunghi anni di permanenza fuori d'Italia a Colonia e soprattutto a Parigi, sia con la sua attività presso la Corte pontificia, al movimento spirituale di tutto il mondo culturale nel suo tempo.

* * *

E' in quest'atmosfera che il « tomismo essenziale » può presentarsi con tutte le carte in regola per essere quella *philosophia perennis* ch'è stata spesso e con ragione auspicata dagli spiriti migliori di ogni tempo. A questo modo, nella riduzione all'essenziale, il tomismo potrà fare il giudizio dei sistemi ed anche di se stesso nel contingente sviluppo quale sistema e scuola storica particolare.

Per afferrare la gravità e insieme l'urgenza di questo compito, ci può soccorrere (ci sembra) una vigorosa pagina di Hegel sull'Essere come indagine sulla dialettica interna dei sistemi filosofici, conservataci dai discepoli. La diamo in una nostra traduzione: « I diversi gradi dell'Idea logica noi li troviamo nella storia della filosofia nella gamma dei sistemi filosofici che procedono l'uno dall'altro, di cui ognuno ha per fondamento una particolare definizione dell'Assoluto. In quanto ora il dispiegamento dell'Idea logica si mostra come un progresso dall'astratto al concreto, così anche nella storia della filosofia i primi sistemi sono i più astratti e quindi anche i più poveri. Ma il rapporto dei primi sistemi filosofici ai posteriori è in generale il medesimo come il rapporto dei primi ai posteriori gradi dell'Idea logica, e precisamente *in guisa* che i posteriori contengono i primi come tolti» (14). E' questo il vero significato della contraddizione che accade nella storia della filosofia e, così spesso frainteso, di un sistema filosofico con un altro e più esattamente del precedente col seguente. Quando si parla del contraddire di una filosofia, allora questo va anzitutto preso solo in un senso astrattamente negativo, in guisa che la filosofia contraddetta in generale non vale più, che la medesima è messa da parte e spacciata. Se così fosse, allora lo studio della storia della filosofia dovrebbe essere considerato come un'occupazione molto malinconica, poiché questo studio insegna come tutti i sistemi

(14) L'ultimo Hegel teologizzante tende a identificare l'Idea assoluta, ch'è l'oggetto della filosofia («Scienza della logica»: lib. III. c. 3) con Dio come la pienezza di perfezione della religione ed in particolare della religione assoluta (Cristianesimo) secondo la quale in Cristo si è fatta l'unione - riconciliazione del finito con l'Infinito ed il Regno dei cieli, il « Regno di Dio » del Vangelo che Hegel espressamente riporta, diventa « il mondo sostanziale *intelligibile* » — « das Reich Gottes: substantielle, *intelligibile* Welt » (Hegel, *Religionsphilosophie* 1821, hrsg Karl-Heinz Ilting, Napoli 1978, Bd. I, p. 613).

filosofici comparsi nel corso dei tempi hanno trovato la loro contraddizione. Ora però è necessario, com'è ammesso, che tutte le filosofie sono state contraddette; e insieme che sia affermato che nessuna filosofia è stata contraddetta, né che può essere contraddetta. Quest'ultimo caso ha un duplice senso, anzitutto che ogni filosofia, che merita questo nome, ha per suo contenuto l'Idea generale e poi che ogni sistema filosofico è da considerare come l'esposizione di un particolare grado nel processo di sviluppo dell'Idea.

Il contraddirsi di una filosofia ha quindi soltanto il senso che il suo limite è stato superato e che il determinato Principio della medesima è stato abbassato ad un momento ideale. La storia della filosofia ha quindi da fare, secondo il suo contenuto essenziale, non col passato, ma con l'Eterno e il semplicemente presente ed è da paragonare nel suo risultato non ad una galleria di errori dello spirito umano, ma piuttosto ad un pantheon di figure divine. Ma queste figure divine sono i diversi gradi dell'Idea così come procedono nello sviluppo dialettico l'uno dall'altro. Mentre ora si lascia alla storia della filosofia di mostrare più da vicino fino a che punto il dispiegamento, che nella medesima comincia, del suo contenuto s'accorda da una parte col dispiegamento dialettico dell'Idea logica pura e dall'altra devia dalla medesima, qui c'è ora da osservare che l'inizio della logica è il medesimo come l'inizio della propria storia della filosofia. Noi troviamo questo cominciamento nella filosofia eleatica e più propriamente nella filosofia di Parmenide, il quale concepisce l'Assoluto come l'Essere, in quanto dice: l'Essere solo è e il Nulla non è (15). E' questo allora ciò che va considerato come il vero cominciamento della filosofia, poiché la filosofia è in generale il conoscere pensante, ma qui per la prima volta è tenuto fermo il pensiero ed esso è diventato oggettivamente se stesso.

«Gli uomini — continua Hegel — hanno certamente pensato fin dall'inizio, poiché solo mediante il pensiero essi si distinguono dagli animali; soltanto ci sono voluti secoli prima di giungere a questo, a concepire il pensiero nella sua purezza e il medesimo insieme come l'assolutamente oggettivo. Gli Eleati sono celebrati come pensatori audaci: a quest'ammirazione astratta si associa però spesso l'osservazione che questi filosofi siano andati troppo

(15) Sui rapporti di Hegel a Parmenide ha indagato soprattutto l'Heidegger: Cf. *Moira*, in « Vorträge und Aufsätze », Pfullingen 1954, p. 233 ss.; *Hegel und die Griechen*, nella « Festschrift f. H. G. Gadamer, *Die Gegenwart der Griechen in neueren Denken* »; Tübingen 1960, p. 50 ss.

avanti, in quanto i medesimi hanno riconosciuto l'Essere come il Vero, ed hanno negato la verità a tutto ciò che altrimenti forma l'oggetto della nostra conoscenza. Ora è appunto del tutto esatto che non si possa rimanere fermi al puro Essere, soltanto è privo di pensiero il considerare l'ulteriore contenuto della nostra coscienza come *accanto e fuori* dell'essere o come qualcosa che *anche* esso ha. Il vero rapporto è invece questo che l'Essere come tale non è qualcosa di stabile e di ultimo, ma piuttosto come qualcosa che si capovolge dialetticamente nel suo opposto, il quale, preso parimenti in modo dialettico, è il *nulla*. Con ciò resta pertanto che l'Essere è il primo pensiero puro e ciò con cui del resto si può fare anche il cominciamento (con lo IO=IO, con l'assoluta indifferenza, o con Dio stesso); quest'ulteriore è anzitutto solo qualcosa di rappresentato, non un che di pensato, e che il medesimo secondo il suo contenuto di pensiero è pertanto soltanto l'Essere » (16).

Un momento prima Hegel aveva chiarito il nocciolo del suo principio esegetico ossia il suo punto di vista sul « cominciamento » del filosofare che non può essere fatto che con l'essere, con l'idea dell'essere, ch'è il motivo dominante di tutta la sua speculazione. Il testo forse non ha nulla di speciale, rispetto ad altri più noti e più tecnici, ma è sintomatico che i discepoli l'abbiano conservato in una forma che, a differenza del testo precedente, è ornato di tutte le punte del suo aspro e fascinoso linguaggio. Tratta infatti del momento vitale della dialettica come passaggio dall'immediato empirico, ch'è l'essere vuoto, al processo della mediazione che deve permettere il passaggio all'Essere intensivo ch'è l'Assoluto: « Noi non abbiamo, quando s'incomincia a pensare, se non il pensiero nella sua pura mancanza di determinazione, poiché alla determinazione appartiene già l'Uno e un Altro: al principio noi non abbiamo nessun Altro. Ciò che manca di determinazione, come noi l'abbiamo qui, è l'immediato: non la mancanza di determinazione mediata, non il superamento di ogni determinatezza, ma l'immediatezza della mancanza di determinazione, la mancanza di determinazione prima della determinatezza, ciò che manca di determinazione come l'assolutamente primo. Ma questo noi lo chiamiamo l'Essere (*Seyn*). Questo non è da sentire, non da intuire e non da rappresentare, ma è il pensiero puro e come tale fa il cominciamento. Anche l'Essenza (*Wesen*) è ciò che manca di determinazione, ma il mancante di determinazione il quale, come già ve-

(16) *Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, § 86, Zusatz 2; ed. L. von Henning, Berlin 1840, Bd. I, p. 166 ss.

nuto mediante la mediazione, contiene in sé la determinazione come già tolta » (17).

L'essere hegeliano iniziale perciò è detto « vuoto » *(leeres Seyn)*, perché si riferisce alla forma più bassa della coscienza ch'è la conoscenza sensibile: trattando Hegel l'essere come « atto di coscienza », in virtù del principio d'immanenza che deriva l'essere dall'attività di coscienza, egli riduce l'essere a « essere di coscienza ». Di qui la nemesi irreparabile della « morte della filosofia » nell'antropologia delle più svariate tendenze, dichiarata subito dopo la morte di Hegel e celebrata apertamente ai nostri giorni.

Prima, e con maggiore proprietà e profondità di Hegel, Fichte fin nel 1796 affermava in questo radicarsi dell'essere nella coscienza la radice prima della libertà *(Freiheit)* dello spirito: « La natura razionale *è* semplicemente in quanto essa *si pone come essente*, cioè in quanto essa è cosciente di se stessa. Ogni *essere*, sia dell'Io come del non-Io è una modificazione determinata dalla coscienza; senza coscienza non c'è alcun essere » (18). Fichte cercò fino all'ultimo questo fondamento della libertà e tutti i suoi scritti girano attorno a questo tema ch'egli viveva, con integrità di carattere, mentre continuava a portare avanti le sue riflessioni. Vi ritorna con particolare impegno nella tarda *Sittenlehre* del 1812 e indica in questa fondazione l'essenza del contenuto delle sue numerose *Wissenschaftslehren* a cui si è applicato: « L'essere è qui risolto nel concetto suo oggettivo e altrimenti, se non col concetto, esso non è determinabile, né altrimenti esso viene alla coscienza nella quale anche deve trovarsi la *fondazione* di questo essere *mediante* il concetto. Si può pertanto il sopra esposto principio esprimere anche così: il puro concetto diventa nella coscienza il fondamento del concetto oggettivo. Il concetto in un senso diventa il fondamento di se stesso in un altro senso ». E così il circolo: concetto - essere, si chiude e si salda perfettamente. Fichte diventa ancor più esplicito: «Il concetto *(Begriff)* è il fondamento *(Grund)* dell'essere; l'essere *diventa («wird»)*, è formato semplicemente mediante il concetto. Ogni essere è creato mediante il concetto, non c'è alcun essere fuori di esso » (19). Si tenga ora

(17) *Enc. d. phil. Wiss.*, l.c. Zusatz 1; ed. cit., Bd., p. 166.

(18) Fichte, *Grundlage des Naturrechts nach der Prinzipien der Wissenschaftslehre*, 1796, Einleitung; Medicus II, 6. Cf. C. Fabro, *Breve discorso sulla libertà* (Annotazioni su Fichte), R.F.N.S. 1978, p. 207 ss.

(19) *Fichte, Das System der Sittenlehre*, 1812; Medicus VI, 6. Perciò il nuovo compito della riflessione non consiste in altro che nel determinare il rapporto del « Concetto » *(Begriff)* al mondo (l.c. p. 7).

presente che questo attuarsi del pensiero, che sta a fondamento dell'essere, non è altro nell'idealismo trascendentale che il movimento della libertà. Anche Schelling non pensa diversamente e ci dà la formula più incisiva: «Nell'ultima e suprema istanza non c'è altro essere che il volere. Il volere è l'Essere originario (*Urseyn*) e a questo soltanto convengono tutti i predicati: profondità infinita, eternità, indipendenza dal tempo, autoaffermazione. Tutta la filosofia a null'altro aspira che a trovare questa suprema espressione» (20). Così nell'immanenza totalizzante, che Schelling chiama la sintesi del realismo (della Sostanza di Spinoza) e dell'idealismo di Kant, si compie il ciclo moderno della verità dell'Assoluto.

Nella posizione tomistica invece — ch'è l'unica posizione originale di pura teoresi — l'essere è il fondamento inesauribile dell'attività di coscienza e le tappe di sviluppo della coscienza umana, singolare e collettiva, sono le conquiste dello spirito in quanto coscienza dell'essere aperto sull'Infinito ch'è l'Essere stesso nella sua inesauribilità di atto primo, atto di ogni atto e di ogni perfezione. Si ha perciò l'impressione e la convinzione che la profonda istanza moderna hegeliana sul cominciamento assoluto della filosofia non possa essere soddisfatta che con la posizione tomistica autentica del « illud quod primo intellectus intelligit quasi notissimum et in quod omnes conceptiones resolvit, est ens » (21), principio originario d'intelligibilità e fondamento perciò del principio di contraddizione: ecco la chiave tomistica della verità incontrovertibile.

* * *

Né di minor attualità e urgenza — secondo la Lettera pontificia — è il richiamo a S. Tommaso nel campo più proprio e specifico del pensiero cristiano ch'è la teologia. Dichiara infatti il Papa: « Quanto poi alla dottrina teologica che l'Angelico espone nei suoi Commenti dell'Antico e del Nuovo Testamento, dello Pseudo-Dionigi, di Boezio, di Pietro Lombardo, nelle numerose « Quaestiones Disputatae », nei « Quodlibeta » e negli « Opuscula », ma soprattutto nelle due « Summae », quanto più essa viene compresa nella sua mirabile sintesi, tanto più maggiormente vi si ammira la chiara distinzione e armonia tra l'«or-

(20) Schelling, *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängende Gegenstände,* 1809; W.W., I, 7, p. 350. Secondo Heidegger questo saggio di S. è uno dei vertici del pensiero moderno (Cf. M. Heidegger, *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit,* Pfullingen 1971, p. 2). « ... essa è la più grande prestazione di S. ed è insieme una delle più profonde opere della filosofia idealistica e perciò occidentale ».

(21) *De Veritate,* q. I, a. 1.

dine della natura e l'ordine della grazia, tra la ragione umana e la fede divina, che il Concilio Vaticano I esaltò e difese contro gli errori sempre rinascenti, del materialismo ateo, del panteismo, del razionalismo e del fideismo (cfr. Const. Dogm. *De fide catholica,* cap. 4). Il trionfo pertanto della dottrina di S. Tommaso nella Chiesa militante torna a eccelsa glorificazione della stessa Sapienza di Dio... » ed a stimolo dello stesso spirito critico, come ammonisce ancora Paolo VI richiamandosi ad una formula di Pio XII: « Aemulatio quaerenda et propaganda per commendationem doctrinae S. Thomae non supprimitur, sed excitatur potius ac tuto dirigitur » (Discorso agli alunni dei Seminari di Roma, 24 giugno 1939).

Avviandosi alla conclusione della Lettera, il Papa taglia corto ad ogni tergiversazione o interpretazione evasiva: « Siamo dunque persuasi che grandi benefici deriveranno alla causa della verità da una più vasta ed esatta conoscenza della dottrina del *Doctor Communis* che « *la Chiesa ha fatto sua* (corsivo nostro. Si rimanda all'Enciclica di Pio XI « Studiorum Ducem » del 1923). A questo riguardo si può ricordare la ferma convinzione ed il voto espressi da Papa Giovanni XXIII, nel *Motu Proprio* del 7 marzo 1963 (che precede di un anno la Lettera di Paolo VI) di erezione ad Università dell'Ateneo « *Angelicum* » di Roma, per il felice esito del Concilio Ecumenico (allora in corso) al lume dei principi di S. Tommaso: «*Quoniam postremo hoc persuasum est Nobis, si doctrinarum Aquinatis studia cura et sollertia incitentur, illud futurum esse, ut quae consilia Patribus Concilii Oecumenici Vaticani II proposita sint, ea ad effectum felicius adducantur* ». Ognuno può intendere che il voto del piissimo Pontefice diventa oggi ancor più pressante quando la Chiesa è chiamata ad arginare i traviamenti, sia dottrinali come pratici, di alcuni indirizzi del post-concilio onde poter raccogliere i frutti sostanziali progettati dalle Costituzioni conciliari e attesi con ansiosa speranza da tutto il mondo.

Lo stesso Paolo VI nel discorso del 12 marzo del 1963 tenuto alla Pontificia Università Gregoriana, dopo aver citato la regola aurea dell'Aquinate del primato che ha il criterio dell'autorità in materia di fede rivelata (*S. Th.* 1, q. I, a. 8 ad 2), esorta tutti, maestri e discepoli, all'ossequio verso il Supremo Magistero della Chiesa e continua: « Idem praeterea vocem Ecclesiae Doctorum reverenter auscultent, inter quos Divus Aquinas praecipuum obtinet locum: Angelici enim Doctoris tanta est ingenii vis, tam sincerus veritatis amor, ac tanta sapientia in altissimis veritatibus pervestigandis, illustrandis aptissimoque unitatis nexu colligendis, ut ipsius doctrina efficacissimum sit instrumentum non solum ad fidei fondamenta in tuto collocanda, sed e-

tiam ad sanae progressionis fructis utiliter et secure percipiendos » (22).

Quest'ardente e ininterrotta continuità di richiami ad un tomismo essenziale, da parte dei pontefici dell'ultimo secolo, ha un centro indivisibile, ch'è una scelta aperta e risoluta secondo la dichiarazione ripresa da Paolo VI che « ... *la Chiesa ha fatto sua la dottrina di S. Tommaso* ». Uno scopo fermo e lucido, ch'è l'approfondimento delle posizioni teoretiche fondamentali di tale dottrina come espressione delle esigenze universali della ragione umana valide per tutti i tempi e per qualsiasi tipo di cultura e civiltà e particolarmente atte a ovviare agli errori di fondo del pensiero moderno e per rispondere alle legittime istanze della cultura moderna. Una speranza solida e fondata quella che l'affermazione e il progresso di tale tomismo essenziale tornerà non solo di valido sostegno della fede e della genuina riflessione teologica, ma anzitutto di rivendicazione della ragione umana nella sua libertà originaria di apertura sul mondo della natura e della storia. In tale campo di arduo ma urgente e promettente lavoro ch'è affidato, nei prossimi decenni, a tutti i rappresentanti della cultura, senza distinzione di religione o di confessioni, già da qualche decennio lavorano in buona emulazione nell'indirizzo indicato da Paolo VI studiosi provenienti dalle scuole più disparate. L'invito del Papa per un «tomismo essenziale» esprime il momento storico nella sua intima ansia di verità per l'unificazione dello spirito umano.

Il Vaticano II riprende per ben due volte quest'invito del Pontefice e per la prima volta in un Concilio ecumenico propone ai cultori del pensiero cristiano la «guida» di S. Tommaso d'Aquino. Anzitutto nel Decreto « Optatam totius » sulla formazione sacerdotale, trattando degli studi teologici, dopo aver indicato i *loci theologici* classici, continua: « Inoltre, per illustrare integralmente quanto più possibile i misteri della salvezza, gli alunni imparino ad approfondirli e a vederne il nesso per mezzo della speculazione, avendo S. Tommaso per maestro ». Parimenti, nella seguente « Declaratio de educatione christiana », trattando dell'insegnamento nelle facoltà e università cattoliche, mentre si propone lo studio dei problemi in profondità ed insieme « indagando molto accuratamente le nuove questioni e ricerche poste dall'età che si evolve, perché si colga più chiaramente come fede e ragione si incontrino nell'unica verità », si raccomanda di seguire « ... le orme dei dottori della Chiesa, specialmente di S. Tommaso d'Aquino » (23).

---

(22) Seguiamo il testo dell'Oss. Rom. del 14 marzo 1963.

(23) *Enchiridion Vaticanum*, IX ed. Bologna 1971, pp. 440 e 468.

Un «tomismo essenziale», secondo le precedenti indicazioni, trascende qualsiasi sistema chiuso o «figura storica» particolare, compresa quella stessa scuola di S. Tommaso nei punti in cui essa resta legata ai limiti della cultura del suo tempo; tanto più esso deve anche superare il limite storico del « sistema » della sua Scuola storica, qualora essa avesse qua e là sfocato il centro specifico del tomismo originario o comunque fosse un ostacolo per il cammino naturale del pensiero o nascondesse e velasse l'orizzonte infinito della libertà.

Un tomismo essenziale ancora deve sapere non solo inserirsi nella problematica della cultura moderna, ma soprattutto deve poter interpretare dall'intimo le istanze nuove di libertà: per questo esso deve dare maggiore considerazione alla soggettività costitutiva nel senso nuovo ch'essa ha assunto — ed in profondo accordo con la concezione tomistica del soggetto spirituale libero — come caratteristica fondamentale della vita dello spirito a differenza della soggettività trascendentale cioè negativa e negativizzante della filosofia moderna.

Un tomismo essenziale infine deve approfondire il « problema del cominciamento» del pensiero mediante l'apprensione originaria fondante dello *ens* e avviarne con risolutezza l'itinerario speculativo all'interno della dialettica di essenza e dell'atto di *esse* alla quale espressamente si è richiamato ora Giovanni Paolo II, così da mostrare di volta in volta ch'è in questa tensione (24) che si propone e si svolge la verità propria per il pensiero, nella concretezza e pienezza insieme ultima dello *esse* in modo che in questo riferimento ogni problema può avere il suo senso definitivo ed il proprio *locus theoreticus*. Tale riferimento all'*esse*, intravisto e descritto in pagine potenti da Fichte, Schelling e specialmente da Hegel ..... è oggi intensamente, seppur vagamente, auspicato da Heidegger; ma questo non può avere alcun esito, perché in virtù del principio d'immanenza l'essere rimanda e si fonda sul nulla e sul continuo dileguarsi dell'atto di coscienza, mentre per S. Tommaso l'ente rimanda all'*esse* ch'è l'atto di ogni atto e l'*esse* partecipato dello *ens* finito rimanda all'*Esse* per essenza ch'è Dio, Causa prima del Tutto.

Allora la scelta di S. Tommaso fatta dalla Chiesa non ha carattere personale o confessionale, ma universale e trascen-

(24) Ch'è una tensione non di semplice affermazione e negazione, ossia di presenza o assenza alla coscienza, come ha preteso il *cogito* moderno, ma di manifestazione del reale al pensiero: non quindi secondo l'opposizione logica di possibilità e realtà derivata nel pensiero moderno (da Cartesio, a Kant, ad Hegel... fino a Sartre e Heidegger) dalla coppia della Scolastica formalistica di *essentia - existentia*, ma nel senso di manifestazione dell'essere come capacità reale di essere e di agire nella sua attuazione (Cf.: C. Fabro, *Introduzione all'ateismo moderno*, II ed., Roma 1969, c. VIII, p. 1003 ss.).

dentale, perché essa vuol essere l'espressione più vigorosa delle possibilità della ragione nei suoi compiti verso la fondazione dell'incontro della ragione e della fede. Non tocca qui indicare le forme concrete di attuazione di tale tomismo a cui s'impegneranno gli studiosi del prossimo futuro, interessati al fondamento. Comunque, dev'essere saldo che l'essenzialità di cui si parla dice intensità di problematica, approfondimento di principi, chiarificazione delle differenze... anzitutto rispetto alla dialettica moderna dell'immanenza che, nel suo principio ispiratore più profondo qual è la soggettività trascendentale, ha portato la filosofia al suo tramonto precipitandola nel baratro dell'attivismo puro ossia del nulla; poi, anzi prima di tutto, rispetto alla Scolastica formalistica che ha preparato e provocato con la sua vuotaggine verbosa e con carenza speculativa l'avvento del pensiero moderno.

Tale dipendenza del pensiero moderno dalla scolastica decadente è stata affermata con insistenza anche recentemente: la Scolastica dell'età barocca è infatti in parte solidale con le scuole nominalistiche dei secoli XIV-XV di cui si cerca invano di frenare la caduta verso il formalismo e il fideismo assoluto. Non per nulla i grandi filosofi del Razionalismo da Cartesio a Spinoza, a Leibniz, fino a Wolff e più ancora fino a Schopenhauer e allo stesso Heidegger... avevano fra le mani i tomi degli Scolastici celebrati ch'erano Toledo, Pereira, Fonseca, Suarez, i Conimbricenses... è stato anche messo in risalto che la restaurazione della cosiddetta « Seconda Scolastica », dovuta soprattutto agli scrittori spagnoli ora indicati, è direttamente legata all'occasionalismo di Arnauld, di Geulincs, Louis de la Forges, di Io. Clauberg e G. de Cordemoy. Una storiografia più vigile al senso delle differenze di fondo non avrebbe difficoltà a mettere in rilievo che il pensiero moderno probabilmente non sarebbe esploso, od almeno non l'avrebbe fatto con quella veemenza irrefrenabile, se il campo del pensiero non fosse stato minato in antecedenza: «En fait, de 1550 à 1650, un lien étroit unit les scholastiques espagnols à ce que nous avons appelé l'esprit de la philosophie moderne». Così un laico, che ho citato altrove, J. Ferrater Mora il quale indica acutamente e per contrasto il nucleo teoretico del tomismo, come soluzione del problema di struttura del finito, nella distinzione di essenza e di *esse:* «Sans remonter aux Grecs, rappelons que Saint Thomas d'Aquin tenta de la résoudre nettement et harmonieusement par l'affirmation d'une *distinctio realis* ». E conclude con una saggezza che farebbe onore ad un esperto tomista: « Bien que la crainte de l'avicennisme entraîne certains auteurs à diminuir l'importance de cette thèse dans la philosophie de Saint Thomas, il semble que l'oeu-

BIBLIOTHECA UNIV. S. PAULI, 233 MAIN, OTTAWA

vre du Docteur Angélique n'est pleinement compréhensible qu'à la lumière d'une *distinctio realis* modérée » (25).

Questo giudizio o bilancio vale soprattutto per la filosofia scolastica nell'indirizzo eclettico che divenne predominante e si guadagnò maggiori consensi nelle scuole cattoliche fino a provocare fenomeni di erosione nella stessa scuola tomistica, se il Maestro Generale Domenicano de Boxadors ritenne necessario nel sec. XVIII richiamare l'Ordine ad una maggiore fedeltà alla dottrina del Maestro Angelico. Questo giudizio negativo non riguarda ovviamente la teologia la quale, malgrado la diversità dei sistemi, potè assurgere, soprattutto nella mistica, a momenti e progressi di indubbia grandezza che ebbe il suo monumento nell'opera di Giovanni della Croce e nei decreti dogmatici del Concilio di Trento.

Un « tomismo essenziale » comporta quindi un giudizio critico attivo sul pensiero umano e cristiano in generale e sullo stesso tomismo storico di fronte al pensiero moderno. Una mera « ripetizione passiva » del pensiero della scuola tomistica ci riporterebbe (ma ci porterebbe poi davvero?) al formalismo dei secoli XIV - XIX, mentre la storia non torna mai indietro ed incombe per ogni uomo di pensiero il dovere di inserirsi nei problemi e nelle ansie del proprio tempo, come l'Aquinate fece per il suo. Di fronte alla filosofia moderna che ha provocato e pronunciato il fallimento del pensiero come logo teoretico, dal quale era sorta tuttavia sotto la spinta del pensiero greco la scienza e la civiltà dell'Occidente, il tomismo può e deve mostrare come, dalla priorità di fondamento che compete all'atto di essere dell'ente sul pensiero, la ragione è sempre in grado di muoversi nel reale secondo l'*apertura infinita* (26) delle sue possibilità, così da riportare al fondamento della vita dello spirito le vie inesauribili che l'uomo tenta senza posa nell'arte, nella scienza, nella tecnica, nelle discipline storiche giuridiche, economiche, così come nelle analisi di struttura della coscienza etica, religiosa e politica. Non si tratta tanto — almeno nel primo momento del confronto col

(25) J. Ferrater Mora, *Suarez et la philosophie moderne*, in: « Revue de métaph. et de morale », 1963, p. 66 s.

(26) A questa « apertura » si richiama, nel discorso citato, anche Giovanni Paolo II: « Si tratta dell'apertura all'insieme della realtà in tutte le sue parti e dimensioni, senza riduzioni o particolarismi (senza assolutizzazioni di aspetti singoli, così come è richiesto dall'intelligenza in nome della verità obiettiva ed integrale, concernente la realtà). *Apertura* questa, continua il Papa, che è anche una significativa nota distintiva della fede cristiana, della quale la cattolicità è contrassegno specifico ». (l.c.). Ed il Pontefice vede il fondamento teoretico di siffatta eccezionale e singolare apertura del pensiero dell'Aquinate nella sua concezione dell'essere come « actus essendi ».

pensiero moderno — di un tomismo di tesi statiche e rigide che impongano un sistema, quanto di un tomismo di approfondimento dei principi, dinamico e aperto alla problematica della scienza e della cultura moderna.

Nei sette secoli di distanza che ci separano dalla morte di S. Tommaso, assertore intrepido del valore oggettivo del pensiero e della dignità dello spirito umano e dopo un secolo dall'Enciclica leonina che ha dato nuova struttura alla ricerca della verità cristiana il mondo ha cambiato parecchie volte la sua figura esteriore ed interiore ed ora è in travaglio per una trasformazione che sarà forse la più decisiva e risolutiva della sua storia. Occorre affrontarla con un'altissima idea della dignità dell'uomo e con una ferma convinzione delle possibilità della sua mente, alla quale è stato affidato anzitutto il compito di scorgere nella natura i segni dell'opera dell'intelligenza suprema e di riconoscere nella storia i tratti del piano divino di salvezza per la redenzione dell'uomo dal male e la speranza di vittoria sulla morte.

* * *

Lo stesso Giovanni Paolo II mette ora in risalto la fecondità sia sul piano teoretico come su quello pratico della concezione tomistica dell'essere: « Da questa proclamazione dell'essere la filosofia di S. Tommaso deriva la sua capacità di accogliere e di « affermare » tutto ciò che appare davanti all'intelletto umano (il dato di esperienza, nel senso più largo) come esistente determinato in tutta la ricchezza inesauribile del suo contenuto; essa deriva, in particolare, la capacità di accogliere e di « affermare » quell'« essere », che è in grado di conoscere se stesso, di meravigliarsi in sé e soprattutto di decidere di sé, e di forgiare la propria irripetibile storia... ». E, richiamandosi ad un concetto dominante della *Redemptor hominis*, il Papa associa direttamente il programma del suo pontificato al pensiero più profondo dell'Angelico: « A questo "essere", alla sua dignità pensa S. Tommaso quando parla dell'uomo come di qualcuno che è «perfectissimum in tota natura » (27), una « persona », per la quale egli postula un'attenzione specifica ed eccezionale. E' detto così l'essenziale circa la dignità dell'essere umano, anche se rimane ancora molto da indagare in questo campo, con l'aiuto delle riflessioni stesse offerte dalle correnti filosofiche contemporanee» (l.c.). Non era l'oggetto iniziale di questo nostro studio — sarebbe stata palese presunzione — di presentare un commento qualsiasi all'eccezionale discorso pontificio (28), ma non possia-

(27) S. Th. I, q. 29, a. 3.

(28) Vedi il nostro studio, limitato alla « Antropologia teologica », in: « *Giovanni Paolo II: Il Redentore dell'uomo* », Roma, Logos 1979, p. 37 ss.

mo omettere alcune delle più importanti implicazioni dottrinali che dalla principalità speculativa dell'essere sono immediatamente suggerite:

1) Nella sfera propria della ricerca così aperta o offerta: « Da questa affermazione dell'essere la filosofia di S. Tommaso attinge anche la sua autogiustificazione metodologica, come di disciplina irriducibile a qualsiasi altra scienza, ed anzi tale da trascenderle tutte ponendosi nei loro confronti come autonoma ed insieme come di esse completiva in senso sostanziale. Aristotele, com'è noto, aveva attribuito alla metafisica (la « filosofia prima ») per oggetto l'ente in quanto ente (29) che S. Tommaso, con la promozione dello *esse=actus essendi,* ha anteposto alla *essentia* la quale, come determinatezza, è propria dell'ente finito e scende perciò al rango di potenza rispetto all'*esse ut actus omnium actuum,* operando così la rivoluzione della metafisica aristotelica dell'essenza fondata sull'atto della forma ed elevando l'*esse* ad atto della stessa forma e di ogni perfezione.

2) Così, grazie all'emergenza dello *ipsum esse* come atto di ogni atto, si può fare il passaggio alla trascendenza come *esse per essentiam* che è Dio stesso: « Ancora, da questa affermazione dell'essere la filosofia di S. Tommaso deriva la possibilità ed insieme l'esigenza di oltrepassare tutto ciò che ci è offerto direttamente dalla conoscenza in quanto esistente (il dato di esperienza) per raggiungere l'« ipsum Esse subsistens » ed insieme l'Amore creatore, nel quale trova la sua spiegazione ultima (e perciò necessaria) il fatto che « potius est esse quam non esse » ed, in particolare, il fatto che esistiamo noi... « Ipsum enim esse — sentenzia l'Angelico — est communissimus effectus, primus et intimior omnibus aliis effectibus; et ideo soli Deo competit secundum virtutem propriam talis effectus » (*QQ.DD. De Potentia,* q. 3, a. 7 c.).

Il Papa integrava questo sintetico cenno speculativo indicando in questa concezione dell'essere l'atmosfera propria dell'intelletto umano « ... in cui esso si sente come a proprio agio (come « a casa propria ») (30) una concezione che si compie ed esprime nell'ordine semantico con la dottrina tomistica dell'analogia trascendentale dell'essere che rende possibile una nostra, se pur inadeguata, conoscenza dell'Assoluto e permette di esprimerla nel nostro linguaggio. Così la riflessione teologica può realizzare un contatto fruttuoso di collaborazione

(29) Esti episteme tis e theorei to on e on kai ta touto uparchonta kath'auto (Metaph. VI, 1, 1003 a 21; anche Metaph. V, 7, 1017, a 7 e VII, 1, 1028 a 10).

(30) E' l'iscrizione posta sul basamento della statua di S. Tommaso all'ingresso dell'Università Angelicum di Roma.

tra ragione e fede (la « fides quaerens intellectum » o lo « intellectus fidei »).

Questo carattere di « apertura universale » del pensiero tomistico, in virtù della menzionata originalità dello *actus essendi*, veniva ancora ripreso dal Papa per rivendicare che tale pensiero «... ha, per così dire, il diritto a tutto ciò che è vero in rapporto alla realtà. Reciprocamente, ogni comprensione della realtà — che effettivamente rispecchi questa realtà — ha pieno diritto di cittadinanza nella « filosofia dell'essere », indipendentemente da chi ha il merito di aver consentito tale avanzamento nella comprensione ed indipendentemente dalla scuola filosofica alla quale egli appartiene. Le altre correnti filosofiche, pertanto, se le si guardi da questo punto di vista, possono, anzi debbono essere considerate come alleate naturali della filosofia di S. Tommaso, e come partners degni di attenzione e di rispetto nel dialogo che si svolge al cospetto della realtà ed in nome di una verità non monca su di essa » (31).

E' il punto cruciale e affascinante, la novità audace per attuare il programma totale del Vaticano II, il compito (certo, non facile) del pensiero cristiano nel futuro per la realizzazione concreta e coraggiosa di una « oicumène » della verità e della libertà per la salvezza dell'uomo in Cristo quale, come il Pontefice stesso ricorda, viene proposto nell'Enciclica programmatica del 1979 « Redemptor hominis », indicando nell'uomo la prima e fondamentale via della Chiesa (nr. 14). Il Papa aveva unificato l'impegno teoretico e pastorale insieme del pensiero dell'Angelico per l'uomo come compito del duemila.

* * *

Se la filosofia moderna, possiamo concludere, ha potuto turbare l'asse spirituale della vita dell'Occidente capovolgendo il messaggio di libertà e di salvezza del Cristianesimo e avviandosi sulla china del monismo panteistico e poi ancorandosi con la filosofia contemporanea all'antropologismo ateo, ciò si deve soprattutto all'opzione della verità come certezza del *cogito-volo* puramente umana ossia come atto di coscienza che si fonda nell'autocoscien-

(31) Ovviamente il senso del discorso pontificio, in questo punto, non è quello di convalidare un qualsiasi eclettismo speculativo ma di chiarire il senso dell'indicata « apertura universale » in quanto è fondata sull'unità della natura umana e sulla conseguente universalità dell'aspirazione di ogni uomo alla verità e alla libertà come suggerisce Aristotele (*Metaph.* I, 1, 980 a. 21) e come indica espressamente lo stesso S. Tommaso richiamandosi alla dottrina biblica dello « homo factus ad imaginem Dei » secondo l'interpretazione di S. Giovanni Damasceno di « ... intellectuale et arbitrio liberum et per se potestativum » (*De Fide orthodoxa*, II, 12; P. G. 94, col. 920; trad. lat. med. ed. M. Buytaert c. 26, p. 113, ll. 19-26, cfr. S. th. I, II, *Prologus*).

za (Hegel) dal quale essa fa il cominciamento ed al quale riduce il senso dell'essere e dei valori dello spirito. Così il pensiero moderno, svuotandosi del fondamento dello *Ipsum esse*, si esaurì come la scolastica formalistica decadente, nel giro delle determinazioni formali del «contenuto» dell'essenza e del «fatto» dell'esistenza (cioè del *was* e del *dass*, secondo la denunzia fatta da Heidegger) (32), attirandosi a ragione l'accusa di oblio dell'essere e di perdita del fondamento. Questo punto è decisivo per la riflessione metafisica e per l'originalità della *Umwälzung* (a mio avviso) di S. Tommaso, al di là di tutte le filosofie della forma come atto, realiste o idealiste: « La dottrina metafisica dell'*actus essendi*, è dunque opera personale di Tommaso d'Aquino, è il frutto del suo genio filosofico e dipende dalla critica metafisica, non dalla rivelazione né dalla teologia; essa può essere accettata da qualsiasi filosofo che ne appuri i principi e le dimostrazioni; è il maestro domenicano che ha proiettato nel testo dell'*Esodo* la sua nozione metafisica dell'*Esse subsistens*» (33).

Così, una volta che si riconosca come si deve, la radicazione dell'oblio dell'essere nella filosofia dell'immanenza con le sue varie propaggini, il compito del tomismo del futuro sembra debba essere quello di penetrare l'esigenza di fondo di quella proclamata immanenza traendola dentro il problema essenziale del pensiero ch'è la fondazione del finito nell'Infinito, del temporale nell'Eterno e dell'ente per partecipazione nello *Ipsum esse* per essenza, chiarendo così i propri principi della « metafisica dell'atto », non come una figura culturale transeunte e isolata ma come la sostanza perenne dell'umano filosofare in cui si dileguano le manchevolezze e le deviazioni dei sistemi. Ed è al tomismo pertanto, più che a qualsiasi altra scuola del pensiero cristiano, che si addice tale missione di unificazione dell'umana coscienza, dai frammenti del suo divenire storico, nella sua struttura teoretica universale.

CORNELIO FABRO

(32) M. Heidegger, *Ueberwindung der Metaphysik*, in « Vorträge und Aufsätze », Pfullingen 1954, § VII, p. 76 s., *Nietzsche*, Pfullingen 1961, Bd. II, p. 399 ss. Heidegger stesso si trova in questa scia di formalismo essenzialistico quando scrive: « Esse im Unterschied zu essentia ist esse actu » (*Op. cit.* Bd. II, p. 415). Per S. Tommaso si deve dire: « esse *ut* actus » in quanto l'*esse* emerge su tutte le formalità ed è atto di tutti gli atti e di tutte le perfezioni (Cf. C. Fabro, *Elementi per una nozione tomistica della partecipazione* in « Esegesi tomistica », Roma 1969, p. 421 ss.) e non *esse actu* che indica l'essenza reale cioè realizzata.

(33) F. Van Steenberghen, *La philosophie au XIIIe siècle*, Louvain 1966; trad. cit. p. 311. Non è oggetto di questo nostro saggio affermare o discutere l'accordo fra il contesto del *sum qui sum* (*Exod.* 3, 14) e il significato metafisico ch'esso accoglie nella Patristica e in S. Tommaso.

LA SINDONE DI TORINO E LA SCIENZA

Negli ultimi decenni gli studi sulla Sindone hanno portato a risultati nuovi e importanti. La ricerca è stata impostata molte volte su metodi totalmente diversi da quelli del passato o se gli studiosi hanno seguito le vie tradizionali di indagine, improvvise insperate scoperte sono venute a illuminare aspetti sinora misteriosi. Si sono avute nel 1973-76 le prime analisi scientifiche di fili e frammenti del tessuto che, anche se limitatissime e piuttosto affrettate, hanno mostrato la straordinaria fecondità di risultati che è possibile ottenere per questa via, e persuaso le autorità religiose a concedere più ampi permessi di esami e prelievi, attualmente in fase di studio (1).

Nell'ottobre 1978, in occasione della solenne esposizione della reliquia fatta per commemorare il quarto centenario della sua venuta a Torino, un grande numero di studiosi di ogni parte del mondo è convenuto in un Congresso internazionale che aveva lo scopo di fare il punto sui principali risultati raggiunti dalla sindonologia nel periodo dopo il Congresso del 1950. Con puntualità non comune in questo genere di pubblicazioni, nell'estate 1979 sono usciti, in dignitosa veste tipografica delle Edizioni Paoline, gli Atti congressuali: *La Sindone e la scienza Bilanci e programmi - Atti del II Congresso Internazionale di Sindonologia 1978.* A cura di Piero Coero - Borga del Centro Internazionale di Sindonologia, Torino 1979, in 8° - pp. 571. Per favorire la diffusione del libro in un pubblico più vasto, gli editori hanno aggiunto alle relazioni e comunicazioni in lingua straniera, una versione delle stesse in italiano (2).

---

(1) I risultati delle prime analisi furono resi noti nel 1976: AA.VV., *La S. Sindone - Ricerche e studi della Commissione di Esperti nominata dall'Arcivescovo di Torino, Card. Michele Pellegrino, nel 1969*, Supplemento Rivista Diocesana Torinese, gennaio 1976. Nel volumetto, oltre ai dati tecnici riguardanti le analisi, furono pubblicate relazioni dei predetti esperti che suscitarono non poche perplessità. Un gruppo di studiosi della Sindone ne mise in rilievo le deficienze: AA.VV., *Osservazioni alle perizie ufficiali sulla Santa Sindone 1969-1976*, Torino, Centro Internazionale di Sindonologia, 1977.

(2) Consiglio però il lettore che può farlo, a leggere i testi nella lingua originale, perché varie versioni, anche se materialmente più o meno fedeli, non colgono sempre le sfumate affermazioni degli autori. Non mancano poi, specie nelle versioni dall'inglese, dei veri errori. Ad esempio a pag. 25 lo « studioso francese della Sindone Paul Vignon » (*French Shroud scholar Paul Vignon*) è

Non è facile presentare una sintesi e una valutazione di un volume scritto da studiosi di scienze disparate, che parlano il linguaggio della loro specializzazione, raramente con uno sforzo di interdisciplinarietà, che forse in nessun altro campo di ricerca sarebbe tanto necessario. E' probabilmente questo uno dei motivi principali per cui la conoscenza della Sindone (intendo dire la conoscenza dei problemi della Sindone) è finora sì poco diffusa. Un oggetto antico rivestito di un fascino da muovere milioni di persone le poche volte che viene mostrato, una reliquia che, se autentica, illustra al vivo, nei più minuti particolari, la passione di Cristo e ne dà addirittura il ritratto; o, se falsa, suscita una quantità di interrogativi di natura storica e scientifica forse non meno avvincenti (3), dovrebbe attirare l'interesse del mondo della cultura e indurre molti a rendersi ragione del problema con uno studio personale. I sussidi bibliografici non mancherebbero. Se ne può avere un'idea sfogliando la pubblicazione di E. DERVIEUX, *Bibliografia della S. Sindone di N.S.G.C.*, Chieri 1926, con il supplemento del 1936, o quella di L. FOSSATI, *Breve saggio critico di bibliografia e di*

---

trasformato in French Shroud allievo di Paul Vignon! A pag. 27 si inventa una « particolarità degli occhi » là dove l'autore voleva semplicemente dire che allo sguardo dell'osservatore il Mandylion non si mostrava completo. A pag. 121 si dice che « la maggior parte delle macchie sul tessuto rappresentino sangue », mentre il Bucklin è assai meno categorico (*some of the stains on the cloth represent blood*). A pag. 171 un « forger » (falsario, contraffattore) è diventato un fabbro! A pag. 262 « *conférence philologique* » è tradotta « conferenza filosofica ». A pag. 280 il sudario « *round the face* » di Lazzaro è divenuto un sudario che « ricopriva il viso », totalmente contro le idee e la frase dell'autore. A pag. 469 gli anni 13-50 A.D. sono diventati i 13-50 a.C., ecc.

(3) Per dirne solo alcuni: chi sarebbe l'ignoto genio, autore della contraffazione, che nella prima metà del sec. XIV, o prima ancora, precorrendo tutto il lento e faticoso cammino delle scienze più disparate, dall'archeologia alla medicina, dalla storia alla chimica, dall'esegesi alla fotografia, ne avrebbe avuto da solo tutte le moderne nozioni, in modo così stupefacente da non lasciarsi sfuggire il più piccolo errore, che ormai dopo un secolo di indagini da parte di valenti studiosi, avversari o fautori dell'autenticità, aiutati in questi ultimi anni dai perfetti strumenti della microscopia elettronica, sarebbe stato finalmente scoperto? Quale tecnica pittorica, o d'altra natura, avrebbe usato, senza trovare mai imitatori, facendo quest'unico esemplare, assolutamente diverso e neppure lontanamente comparabile alle numerosissime falsificazioni di reliquie d'ogni genere sorte nel medioevo? Perché lo avrebbe prodotto (o reso con misteriosi procedimenti) negativo col risultato di non farsi capire dai contemporanei, anzi da tutti i posteri fino alla scoperta fortuita del Comm. Pia nel 1898 quando la Sindone venne per la prima volta fotografata? Se voleva fare un oggetto devozionale, come tutti gli altri falsificatori, perché si è discostato tanto dalla mentalità del suo tempo, a noi ben nota attraverso i prodotti dell'arte o dell'artigianato (ad esempio per la nudità completa del crocifisso, la trasfissione del polso e non del palmo, la corona di spine a calotta, la ferita del costato a destra e non a sinistra, ecc.)?

informazione sulla sacra Sindone dal primo Congresso Nazionale di Studi (1939) al secondo Congresso Internazionale (1978), Torino 1978. Complessivamente son più di duemila tra volumi, fascicoli o articoli su riviste e giornali! E' vero che molte di queste produzioni sono di scarso o nessun valore, che varie di esse sono infirmate nell'oggettività o dall'eccessivo entusiasmo per l'autenticità della Sindone o dall'acrimonia nella negazione della stessa, ma resta un notevolissimo numero di libri ove i problemi sono trattati con serietà, competenza, metodo eccellente, onestà scientifica. Il lettore si trova però troppo spesso smarrito nei meandri delle specializzazioni ove solo gli iniziati si sanno muovere. E anche questi lo fanno con sicurezza solo nel campo della propria competenza o in quelli più vicini. I problemi della Sindone investono invece, come si è detto, le scienze più diverse. Nel dare il resoconto del volume del recente Congresso, che praticamente ha rappresentato la sintesi delle acquisizioni e lo stato odierno della ricerca scientifica sulla Sindone, cercherò prima di ogni altra cosa la chiarezza e la semplicità, anche a costo di sacrificare la completezza. Negli Atti, come durante lo svolgimento del Congresso, gli argomenti sono divisi in quattro sezioni (Storia e arte - Medicina - Scienza e tecnica - Esegesi e teologia) e in esse distribuite relazioni e comunicazioni: sono le angolature fondamentali da cui il problema può essere visto.

L'aspetto storico è da molti ritenuto il « tallone di Achille » della questione sindonologica, il punto che più si presterebbe ad infirmare l'autenticità della reliquia. Fin dall'inizio degli studi provocati dalla clamorosa scoperta della negatività dell'immagine dopo la fotografia del 1898, la discussione sull'autenticità venne portata sul terreno storico. Vale a dire proiettata in quell'intricato, incredibilmente confuso mondo medioevale delle reliquie, ove lo storico ben difficilmente può trovare delle certezze. Chi ha voluto basare l'autenticità o la non autenticità del lenzuolo di Torino unicamente su documenti d'archivio ha trovato subito smentita da altri ricercatori che con documenti diversi, o addirittura talvolta con gli stessi ma interpretati in modo differente, provavano il contrario con almeno un uguale grado di probabilità. Oggi si è convinti che l'indagine storica non porterà utili contributi se non partendo dall'oggetto stesso in discussione, dalla sua fattura, dalle sue caratteristiche. E' strano che un metodo tanto ovvio, che viene applicato unanimemente per tutti gli oggetti archeologici, sia stato invece tante volte trascurato negli studi sulla Sindone di Torino. Questo antico lenzuolo deve essere studiato in primo luogo in sé stesso: i suoi dati intrinseci che si possono stabilire con sicurezza, han-

no un valore molto superiore a tutte le affermazioni dei documenti storici che riferiscono la sua origine o le sue peregrinazioni o il modo come è giunto a noi. Tali notizie storiche possono servire a illuminare le caratteristiche del lenzuolo, il suo stato attuale, possono suggerire ipotesi per spiegarne gli aspetti misteriosi, ma sempre tenendo presenti gli elementi scientificamente provati nell'oggetto in discussione. Credo che nel recente Congresso questo metodo sia stato quasi sempre bene applicato. Chi ha giudicato diversamente parlando addirittura di « brutta fine del metodo storico » (4), ha preso, non so quanto in buona fede, ipotesi di lavoro o semplici raffronti stilistici come teorie probanti.

Nella prima relazione della sezione Storia e arte il Dr. Ian Wilson ha riassunto quanto più estesamente si può trovare nella sua pubblicazione *The Turin Shroud*, Londra 1978. L'ipotesi che la Sindone di Torino sia da identificare con la celebre immagine di Edessa su cui abbiamo tanti documenti antichi e che ha ispirato tante leggende, vi è presentata sulla base di osservazioni non tutte di uguale valore, ma che comunque mi sembrano degne di discussione. Fondamentale è l'affermazione, più volte accentuata, che questa ipotesi non può servire come elemento di prova dell'autenticità della Sindone. Stabilita questa per altre vie, soprattutto di natura tecnica, verrebbe chiarito lo strano silenzio dei primi 10 secoli su una reliquia sì importante. Il lenzuolo sarebbe stato fin dall'inizio ripiegato in modo da nascondere la sua origine funebre, precauzione indispensabile in ambiente ebraico per la sua conservazione, e presentato come un ritratto del solo volto. Un ritratto però che appariva chiaramente non opera di un pittore, a motivo della sua monocromia, dello sfumato dei tratti, della strana inversione delle luci e delle ombre. Di qui il sorgere delle leggende. Quelle che narravano l'origine miracolosa dell'immagine ottenuta con l'accostamento di una tela al volto di Cristo, o durante la sua vita o durante la passione, trovano un sorprendente riscontro nelle caratteristiche del volto sindonico. E si spiegherebbe allora la straordinaria celebrità dell'immagine edessena nel mondo antico, la venerazione di cui fu circondata, prima ad Edessa e poi a Costantinopoli. Non ci sarebbe stato affatto oblio e silenzio sulla Sindone prima dell'epoca crociata, si avrebbe addirittura la prima testimonianza sicura nel secolo IV. Solo che il panno con le sue impronte non era tutto visibile ed era chiamato con nome differente. Si spiegherebbe inoltre la diffusione nelle produzioni arti-

(4) P. A. GRAMAGLIA in *L'eco delle Valli Valdesi* 19 ottobre 1979, p. 4.

stiche, a partire dal sec. VI, di un tipo iconografico del volto di Cristo con caratteristiche costanti ed addirittura anomalie fisionomiche che rivelano la dipendenza da un unico modello difficilmente identificabile in una comune opera pittorica. Lo sarebbe stato invece l'eccezionale misterioso viso sindonico, rivelato, nelle innumerevoli riproduzioni fatte a scopo di culto o per devozione privata, dalle suddette caratteristiche e anomalie fisionomiche. Questo aspetto iconografico della questione era stato prospettato fin dal 1938 da Paul Vignon ed aveva suscitato numerose riserve (5). Senza dubbio si presta ad interpretazioni soggettive e alla tentazione di trovare discutibili somiglianze sindoniche in opere più antiche, addirittura nell'arte catacombale romana del IV secolo, come si può riscontrare, nello stesso volume degli Atti del Congresso, nella relazione del Prof. G. Egger, *L'icona del Pantocrator e la Sindone.* Ma se limitate all'arte bizantina posteriore al VI secolo e prese non come prove ma semplici conferme di fatti stabiliti per altra via, tali considerazioni iconografiche possono avere un certo valore. Possono spiegare ad esempio la celebrità che circondò alcune antiche iconi dette acheropite, non fatte da mano d'uomo, che rappresentano un volto di Cristo ove più evidenti sono le rispondenze al volto della Sindone. Sarebbero riproduzioni di questo, fatte per il culto ufficiale. Alcune di esse, quali il Volto Santo di Genova o quello della Cappella Matilde di Roma, hanno nella loro tradizione leggendaria, chiari riferimenti all'immagine edessena. L'icona di Genova è stata sottoposta nel 1968 ad indagini scientifiche autorizzate dall'illuminata benevolenza del Card. Siri. Esse hanno mostrato che l'immagine era stata circondata di venerazione in un tempo ben anteriore all'epoca del rivestimento con la cornice paleologa di filigrana d'argento dorato e ceselli, opera del sec. XIV. Probabilmente si può risalire fino al sec. X (6). Le analisi radiografica e tomografica hanno mostrato che il dipinto fu varie volte ritoccato appunto per l'usura del culto. La ricerca di eventuali analogie fisionomiche con il volto sindonico non può basarsi perciò sull'aspetto attuale dell'icona. Interessantissima la scoperta di una tela incollata sulla tavoletta lignea e rico-

(5) P. VIGNON, *Le Saint Suaire de Turin devant la science, l'archéologie, l' histoire, l'iconographie, la logique,* Paris 1938 (edizione anastatica Torino 1978). III parte: L'iconographie au secours des textes défaillants, ibid. pp. 113-191. Le critiche più pertinenti alle deduzioni di Vignon si possono trovare in C. CECCHELLI, *Rapporti fra il Santo Volto della Sindone e l'antica iconografia bizantina,* in *La Santa Sindone nelle ricerche moderne - Risultati del Convegno Nazionale di studi sulla Santa Sindone,* II ed., Torino 1950, pp. 153-165.

(6) Vedi i risultati delle indagini nell'ottimo volume di C. DUFOUR BOZZO, *Il « Sacro Volto » di Genova,* Roma 1974.

perta poi con i preparati dello sfondo aureo dell'immagine. La si riscontra anche nell'acheropita della Cappella Matilde, in cui è possibile scorgere la probabile tessitura spigata simile a quella della Sindone di Torino. Il richiamo di questa non è solo nell' arte, come si vede.

Un altro suggestivo elemento che induce ad ammettere la conoscenza della Sindone nel mondo bizantino anteriormente alla presa di Costantinopoli del 1204 può venire dallo studio del culto liturgico del « Santo Mandylion ». L'archimandrita G. Gharib ha tenuto al Congresso di Torino una relazione sulla festa della traslazione del Mandylion da Edessa a Costantinopoli avvenuta nel 944, festa tuttora conservata nel calendario della Chiesa bizantina. I testi liturgici da lui analizzati provano la straordinaria venerazione per un'immagine su stoffa venuta da Edessa, definita come non fatta da mano d'uomo, però non descritta con maggior precisione. Nella poetica liturgia sono riferite le leggende proprie dell'immagine edessena che inducono a pensare che si vedesse il solo volto. Però il pezzo di stoffa è detto tetrádiplon, cioè quadruplo o piegato in quattro. In un punto almeno il richiamo della passione di Cristo è evidente, anzi l'oggetto è definito « sindone ». Come si vede, è tutto un complesso di elementi che trovano una spiegazione accettabile solo se riferiti a una reliquia di straordinaria importanza, la cui identificazione con la Sindone torinese non appare davvero ipotesi inaccettabile.

Ipotesi di questo genere mi sembrano ben più attendibili e scientificamente fondate che non certe, avanzate ultimamente, ad esempio dell'origine del lino di Torino ad opera di un falsario che tra il 1200 circa e il 1350 avrebbe ottenuto le impronte negative cospargendo un bassorilievo ligneo con acido solforico! (7). O l'ipotesi che si dice « fondata su documenti finora trascurati », per cui l'uomo della Sindone sarebbe un ignoto individuo crocifis-

(7) V. D. PESCE, *Io l'ho stampata così*, in *L'Espresso* 1 ottobre 1978, p. 41. Cfr. per l'insostenibilità dell'ipotesi dal lato tecnico le osservazioni di P. BAIMA BOLLONE, *Rilievi e considerazioni medico-legali sulla formazione delle immagini sulla Sindone* nel volume degli Atti del Congresso, pp. 109-114; e per lo aspetto storico-artistico V. VIALE, *Se il tipo di Cristo sindonico corrisponda ai caratteri della pittura gotica e se la S. Sindone possa essere opera di pittore piemontese del primo Cinquecento*, in *La Santa Sindone nelle ricerche moderne*, Torino II ed. 1950, pp. 167-169. L'ipotesi dell'origine della Sindone da un decalco su statua gotica di Cristo, cosparsa preventivamente di una « tintura », era già stata presentata in passato da F. M. BRAUN, *Le linceul de Turin - Note complementaire*, in *Nouvelle Revue Théologique* 72 (1940), pp. 322-324. A parte la rozzezza dei negativi che vengono ottenuti con tali procedimenti, privi assolutamente del delicato sfumato della Sindone, rimane l'incomprensibile discordanza dei caratteri stilistici che avrebbe avuto la presunta statua di pietra o di legno con l'arte del suo tempo. I rilievi fatti dal Viale per la pittura gotica valgono ovviamente anche per la scultura.

so in Palestina nel sec. VII (8). Quest'ultima trovata merita forse una parola di commento. Essa si basa essenzialmente sull'asserzione che la pratica della crocifissione non sarebbe cessata con Costantino, ma praticata abbondantemente da bizantini e arabi a principiare dal sec. VI. L'autore è costretto ad ammettere l'origine palestinese del lenzuolo di Torino a motivo dei pollini riscontrati da Max Frei: il presunto sosia di Cristo sarebbe stato ucciso per crocifissione in quella regione nel sec. VII. Che alcuni dei supplizi citati dal Gramaglia potessero avere una somiglianza con la crocifissione si può anche ammettere. E' noto che la *furca*, codificata nel Digesto ai tempi di Giustiniano quale esecuzione legale, aveva una forma biforcata a Y e poteva richiamare la croce. Ma la natura dei due supplizi era totalmente diversa. Il « vetus teterrimumque supplicium » era soprattutto caratterizzato dalla lunghezza dell'agonia, ciò che mancava nelle esecuzioni capitali inventate o adottate nei secoli successivi. In queste il condannato perdeva subito o quasi subito la vita, tanto è vero che quando si voleva infierire su di lui e farlo soffrire di più, precedevano altri generi di tortura. Sulla croce non era necessario perché il supplizio stesso costituiva la tortura più raffinata che sia mai uscita da mente umana. I condannati perdevano la vita « per stillicidia » come dice Seneca (*ep.* 101, 14), in una chiarezza di coscienza che quando non veniva offuscata da bevande narcotiche, costituiva un tormento inimmaginabile. Sappiamo dai testi antichi che le vittime agonizzavano anche più giorni, che talvolta venivano avvelenate dai carnefici pagati dai parenti per troncare quelle sofferenze, che perfino potevano riaversi e guarire, se schiodate e curate a tempo, come avvenne ad un amico di Giuseppe Flavio che questi riuscì a far togliere dalla croce (*Vita* 75). La meraviglia di Pilato per la morte rapida di Gesù, di cui parla il Vangelo (*Mc.* 15, 44), è pienamente comprensibile se si pensa ai documenti antichi sulla lentezza della morte in croce. Il *crurifragium* era il complemento abituale per provocare la fine.

Ora è sicuro che questo genere ben definito di supplizio, che richiedeva nei carnefici una tecnica e un'esperienza particolari, cessò verso gli ultimi anni dell'impero di Costantino. Dopo il 337 non si conosce neppure un esempio di crocifissione ordinato legalmente da un magistrato romano: i testi letterari analizzati da Pio Franchi de' Cavalieri (9), lo provano in modo indubbio, special-

(8) P. A. GRAMAGLIA, *L'uomo della Sindone non è Gesù Cristo*, Torino 1978.

(9) *Della « furca » e della sua sostituzione alla croce nel diritto penale romano*, in *Nuovo Bullettino di Archeologia Cristiana* 13 (1907), pp. 63-114. Sulla abolizione delle esecuzioni sulla croce cfr. anche TH. MOMMSEN, *Römisches Strafrecht* (1899), p. 921.

mente per l'Oriente. Quelle che il Gramaglia definisce crocifissioni, avvennero secondo lui nel periodo che va dal principio del sec. VI al 680 (10). Ci sono cioè due secoli di stacco che non permettono di riannodare con tanta disinvoltura la prassi antica della crocifissione con le pseudocrocifissioni dei secoli VI e VII. Tanto è vero che quando l'arte cristiana, dopo circa un secolo dall'abolizione del supplizio, comincia a rappresentare il Cristo sulla croce, lo fa con una sì palese ignoranza della tecnica dei carnefici e degli usi che accompagnavano le esecuzioni antiche, da rendere evidente l'impossibilità per gli artisti di quell'epoca di ispirarsi dal vero. Influì allora senza dubbio anche l'avversione a rappresentare il Cristo sofferente e umiliato, per il perseverare della mentalità che lo aveva addirittura abolito dalle rappresentazioni delle croci nei secoli precedenti; non mancano però, tra le prime scene di passione del sec. V, rappresentazioni realistiche quali il pannello della porta lignea di S. Sabina a Roma o l'avorio del British Museum, nei quali il Cristo è inchiodato nudo al patibolo, ma con i chiodi nel palmo della mano e altre incongruenze tecniche. Solo molti secoli più tardi gli artisti, quali Rubens e Van Dyck, rappresenteranno le crocifissioni con più verisimiglianza storica, ma ispirandosi proprio alla Sindone di Torino che ha una perfetta rispondenza alle modalità antiche di tali esecuzioni capitali (11).

Non più informati degli artisti o artigiani del sec. V potevano essere gli ebrei o i bizantini o gli arabi dei secoli VI e VII, anche se, nelle loro così dette crocifissioni, volevano imitare per dileggio, come scrive il Gramaglia, la passione di Cristo. Leggiamo ad esempio uno di questi casi citati da detto autore (12). Il racconto è dello storico Socrate (*Storia eccl.* 7, 16 - *Migne, PG* LXVII, 769-772). In una località della Siria non lungi da Antiochia, detta Inmestar, dei giudei costumavano deridere i cristiani nella loro fede, schernendo specialmente la croce e il crocifisso. Un giorno presero un bambino cristiano e lo appesero legandolo ad una croce (stauro prosdesantes apekrémasan). Dapprima lo beffeggiarono a lungo, ma poi presi dal furore, cominciarono a percuoterlo fino a farlo morire (kai proton men katagelontes kai chleuázontes dietéloun; met'ou polù de kai ton phrenon ekstántes, to paidíon ekísanto, oste kai anelein). Questo delitto assomiglia ad una esecuzione antica per crocifissione forse soltanto per la posizione delle braccia del bimbo legato alla croce! Con un'uguale superficialità il Gramaglia cita, per spiegare l'ori-

(10) *Op. cit.*, pp. 30-37.

(11) Cfr. a proposito dell'influenza della Sindone sulle produzioni artistiche, la relazione del dr. G. GENTILE, *Questioni di iconografia e di cultura figurativa attorno alla Sindone* (Atti del Congresso 1978, pp. 85-90).

(12) *Op. cit.*, p. 37.

gine delle impronte della Sindone, altri casi di pseudocrocifissioni, ove del classico orribile supplizio antico c'è probabilmente soltanto il nome. E dopo tali crocifissioni i beffeggiatori ebrei o arabi, secondo il Gramaglia, avrebbero imitato la sepoltura di Cristo e perfino la risurrezione, andando a togliere il cadavere dal lenzuolo dopo la formazione delle impronte!

Con ben maggiore serietà scientifica gli studiosi del Congresso di Torino hanno identificato sulla Sindone le traccie di un Individuo che ha subito realmente il terribile supplizio della croce ma con modalità eccezionali, con una rapidità di morte inspiegabile senza il crurifragio eppure sicuramente avvenuta, con una sepoltura affrettata e incompleta che corrisponde in modo impressionante a quanto i racconti evangelici dicono del Cristo.

La relazione del Prof. Robert Bucklin, patologo dell'Ospedale di Los Angeles e di Houston, presenta il quadro completo delle lesioni dell'uomo della Sindone analizzando con l'esperienza del medico-legale la più probabile loro causa traumatica. Il risultato della ricerca sui cinque gruppi di ferite, condotta con fredda oggettività, porta a una ricostruzione delle ultime vicende cliniche e della morte di quel crocifisso, la quale non si discosta in nulla dalla passione e morte di Cristo.

Il fatto eccezionale della rapidità della morte di Gesù quale è descritta nei Vangeli in contrasto con l'abituale lunghissima agonia dei crocifissi è studiata in base ai dati della Sindone dai due medici Sebastiano Rodante e Ugo Wedenissow. Importante la relazione del primo contro le fantasiose teorie, divulgate in questi ultimi anni, circa una morte apparente del Cristo che sarebbe non risuscitato, ma semplicemente risvegliato nel freddo sepolcro. Le prove dedotte dalle impronte sindoniche di un'attività cardiaca dopo la deposizione dalla croce o di un colpo di lancia al costato che non sarebbe stato mortale ma avrebbe solo sfiorato il cuore, sono dimostrate scientificamente sbagliate, anzi interpretate come indiscutibili prove di una morte effettiva. E ugualmente errata è dimostrata la teoria dell'anestesista Primrose che vede nella piaga del costato semplicemente uno strappo della pelle e dei muscoli, provocato dalla flagellazione, mentre la lanciata del soldato sarebbe stata inferta nell'addome, spiegando l'« acqua » vista da Giovanni come infiltrazione di liquido nella cavità addominale a causa di un seconda flagellazione con verghe. Ipotesi che non trovano fondamento né nel racconto evangelico né nella Sindone, mentre su questa la ferita provocata dalla lancia e la fuoruscita del sangue e del siero sono di una evidenza innegabile.

Ben più fondata è l'ipotesi del Prof. Wedenissow dell'Uni-

versità di Milano, sulla causa fisica della morte di Cristo e la genesi della predetta impronta. Sarebbe intervenuto un infarto miocardico prima ancora dell'arresto nell'orto degli ulivi, aggravato poi dai maltrattamenti, dalla flagellazione e dagli sforzi che alla fine avrebbero provocato sulla croce la morte per tamponamento del cuore. Le macchie sulla Sindone si spiegherebbero per l'apertura, operata dalla lancia del soldato, di un grosso emopericardio. Spiegazioni che forse non convincono e che si aggiungono alle varie altre, date da altri sindonologi, che hanno letto in modo differente l'impronta del costato aperto e dei liquidi che ne fuoriescono. Il profano in medicina può rimanere disorientato da queste divergenze, ma se riflette che le diagnosi partono per tutti i detti studiosi dalla constatazione certa della morte, e se pensa alla complessità ben nota di queste indagini anche quando, invece di macchie su tela vecchie di 2000 anni, i medici hanno davanti a sé dei cadaveri, troverà anche in queste discordanze una conferma all'identificazione dell'uomo della Sindone nella persona di Gesù. La sua morte riusciva strana e inesplicabile già a Pilato e ai soldati di guardia, non ci si deve stupire se crea tante difficoltà ai medici moderni. E' una constatazione questa che distacca il crocifisso della Sindone da tutti gli altri crocifissi dell'antichità, forse più che non la corona di spine, o la mancanza del crurifragio, o la flagellazione inferta prima e indipendentemente dalla condanna, o la sepoltura onorevole. C'è un sorprendente insieme di rispondenze e discordanze con la prassi antica dell'esecuzione capitale per crocifissione, ma una costante coincidenza con il racconto evangelico della crocifissione di Gesù.

Testi e monumenti antichi sulla crocifissione sono studiati nel volume degli Atti congressuali dal sottoscritto. La sua relazione riguarda le principali recenti scoperte archeologiche che possono dare un apporto alla conoscenza di particolari aspetti della Sindone. La più sensazionale fu la scoperta delle ossa del crocifisso Yehohanan trovate nel 1968 in un ossuario del I secolo d.C. posto in un sepolcreto di Giv'at ha-Mivtar presso Gerusalemme (13). Il chiodo ancora infisso nei calcagni portava traccie del legno del patibolo, le ossa delle gambe apparivano spezzate dal crurifragio secondo linee di frattura che permisero la ricostruzione della posizione innaturale del suppliziato al

(13) L'ossuario è riprodotto a pag. 324, fig. 4 ma capovolto! Rovesciando il libro, il lettore potrà scorgere le due iscrizioni aramaiche, fatte in tempi diversi, che si riferiscono ai due individui contenuti nella cassetta: un giovane di 24-28 anni che è l'Yehohanan con i segni della crocifissione, e un bimbo di 3-4 anni, probabilmente suo figlio. La seconda iscrizione infatti può essere letta «Yehohanan ben ha aqqûl» (Giovanni figlio dell'appeso, del giustiziato).

EVS OMNIV

exaudiet et ipse mi

fu um eruit me deo

me eruit me miserone miserebor du

Dominus quempuit me deor leonis et de

liberauit me et eruet Dominus qu

Lettera D, c. 160 v.
mm. 58 x 85. Lettera D in giallo oro, con motivi geometrici policromi, racchiusa in cornice a comparti verde - blu - ocra.

momento del colpo di grazia, un osso dell'avambraccio portava il segno del chiodo confitto presso il polso. Questo chiodo aveva prodotto una particolare scalfittura sull'osso, spiegabile con un movimento di leggera rotazione del braccio del condannato quale si constata anche nel Crocifisso della Sindone per la divergenza della colatura del sangue dalla ferita del polso. I crocifissi cioè si muovevano sul patibolo per quanto era loro permesso dalle inchiodature e dal lancinante dolore nelle piaghe di queste. Si muovevano, spiegano i medici, perché la sospensione provocava in loro l'asfissia: solo sollevandosi un poco sui piedi inchiodati potevano riprendere fiato finché, costretti dalla acuta sofferenza, non si accasciavano nuovamente. La soffocazione nei crocifissi è provata anche da un graffito scoperto nel 1959 sulla parete di una taberna non lungi dall'anfiteatro di Pozzuoli. Fu tracciato da uno spettatore dei giochi, tra i quali sappiamo erano talvolta inserite le esecuzioni capitali come le crocifissioni. Benché il disegno sia di una estrema rozzezza, pure rivela l'impressione che la spasmodica sofferenza del condannato fece sul disegnatore. La bocca aperta cerca l'aria, le costole marcate accennano alla soffocazione. I chiodi sono piantati nei polsi come sulla Sindone, quello dei piedi invece nei due talloni come nel crocifisso di Mivtar.

Altre recenti scoperte archeologiche hanno confermato la forma del patibolo quale è stata trasmessa dalla tradizione artistica, forma messa in discussione da qualcuno in questi ultimi anni; così hanno confermato che non esiste nell'arte paleocristiana alcuna rappresentazione del Crocifisso sul patibolo prima del V secolo. Ciò illumina la mentalità e sensibilità dei cristiani antichi riguardo alla passione del Redentore: essi non amavano vederlo umiliato nel più obbrobrioso dei supplizi. Una constatazione che concorre a spiegare il silenzio che circonda la Sindone nel periodo d'inizio del culto alle reliquie: le sue realistiche e impressionanti impronte contrastavano troppo con tale sensibilità. E forse concorre anche a sostenere l'ipotesi che identifica la Sindone con l'immagine edessena: in questa si sarebbero occultate, con le ripiegature, oltre che la natura di lenzuolo funebre, inaccettabile dalla mentalità orientale, anche la duplice figura del corpo martoriato, lasciando visibile solo il volto, nel quale sui segni delle torture prevale una maestosa e impressionante serenità.

Gli scavi archeologici degli ultimi anni hanno portato luce anche sulla sepoltura di Gesù, argomento di primaria importanza nello studio della Sindone di Torino. In questa si constata una sepoltura provvisoria e incompleta, in cui il cadavere non venne neppure lavato e tanto meno unto secondo il rituale

giudaico. Nel racconto degli evangelisti ciò trova conferma, però vi si parla anche dell'uso di una straordinaria quantità di aromi, almeno 30 chilogrammi (*Gv.* 19, 39). Gli scavi della Pont. Commissione di Archeologia Sacra nelle catacombe ebraiche di Villa Torlonia a Roma nel 1973-74, hanno rivelato un'usanza funebre, sinora sconosciuta anche nei testi antichi, che può aiutare a risolvere la difficoltà. Trovammo i sepolcri cosparsi internamente, prima della collocazione del cadavere, con una sostanza oleosa, in cui l'analisi chimica ha riscontrato la presenza dell'aloe. Un omaggio alla dimora del defunto, quasi una sacralizzazione paragonabile alle aspersioni con acqua benedetta e alle incensazioni del rituale cristiano, che può essere stata usata a Gerusalemme da Nicodemo. La grande quantità della « mistura di aloe e mirra » da lui portata è proporzionata all'ampiezza del duplice ambiente del sepolcro nuovo di Giuseppe di Arimatea e poteva essere aspersa rapidamente. L'unzione rituale del cadavere che, quale ci è descritta nel *Halikot ebel* o « Pratica del lutto » di Mosé Maimonide, richiedeva assai più tempo, non venne praticata in quel funerale di emergenza per l'imminente riposo sabbatico; era invece progettata per la domenica mattina, dopo la fine del riposo legale, da parte delle donne (*Mc.* 16, 1-3; *Lc.* 23, 56 - 24, 1).

La tomba di Gesù, luogo in cui si sono formate le impronte sindoniche, può essere oggi meglio conosciuta grazie ai sondaggi effettuati dal 1961 al 1974 dall'Ufficio Tecnico Comune delle tre Comunità comproprietarie della Basilica del S. Sepolcro. Molti di questi sondaggi, che erano fatti per motivi statici sono divenute vere campagne di scavo archeologico soprattutto nella zona affidata ai francescani. I risultati delle indagini permettono di individuare i grandiosi lavori di Costantino: demolizione dei due luoghi di culto a Giove e a Venere costruiti da Adriano, sterro del terrapieno sottostante, taglio della collina del Gareb, per fare posto allo splendido mausoleo dell'Anastasis che doveva avere come centro il sepolcro vuoto del Cristo. Si tratta di una tecnica che le scoperte archeologiche degli ultimi decenni hanno riscontrato in altre parti del mondo romano, specialmente nei santuari attorno a Roma, e che dovunque evidenzia la serietà degli architetti costantiniani nella monumentalizzazione delle memorie del cristianesimo primitivo, anche a costo di superare difficoltà gravissime. La reale presenza di queste memorie della minoranza cristiana, sin allora non riconosciuta e perseguitata, è l'unica spiegazione possibile dell'abolizione di necropoli e di templi della religione di Stato, di lavori ingenti di sbancamento, di costruzioni costose, che si sarebbero facilmente evitate spostando il luogo dell'edificio. Il raggiungimento della certezza

sul luogo preciso del seppellimento di Gesù e d'altra parte la notevole varietà, nella forma dei sepolcri ebraici del tempo di Cristo, riscontrata dagli archeologi, sconsigliano di ricorrere ad altra documentazione nel tentativo di ricostruzione. Più fruttuoso è concentrare lo studio sui resti attuali che, nonostante indiscrete abrasioni da parte dei pellegrini, l'incendio dei persiani e le furiose devastazioni del califfo al-Hakim, nonché i rivestimenti interni ed esterni, con murature e marmi, operati negli ultimi secoli, conserva, nascosto, l'essenziale della forma primitiva. In due momenti in cui il monumento « in petra excisum » fu messo allo scoperto, in occasione cioè dei restauri del 1555 e del 1808, vennero riscontrate traccie di unguento e di aromi sulla roccia. E' una probabile conferma dell'ipotesi sull'uso delle 100 libbre di aloe e mirra per cospargere il sepolcro di Gesù, secondo un « mos Judaeorum » sinora ignoto ma rivelato dagli scavi nelle catacombe ebraiche di Villa Torlonia.

I problemi relativi alla sepoltura di Gesù sono trattati ampiamente nella parte del volume degli Atti dedicata all'esegesi. Le tre relazioni dei professori Lavergne, Feuillet e Robinson approfondiscono su base filologica l'interpretazione delle parole greche con cui gli evangelisti designano i panni funebri nella sepoltura affrettata della sera del venerdì, il modo con cui vennero adoperati e collocati, e come finalmente furono trovati la domenica mattina dagli apostoli che primi entrarono nel sepolcro aperto e privo del cadavere di Gesù. I tre studiosi trattano i problemi indipendentemente dalle constatazioni che si possono fare sulla Sindone e che potrebbero aiutare a capire il significato di determinate espressioni. E' la Sindone che deve essere armonizzata ai Vangeli, e non i Vangeli alla Sindone. Cioè l'autenticità del lenzuolo torinese dipende moltissimo dal non presentare contraddizioni con i testi evangelici. Il Prof. Robinson, vescovo anglicano, ha messo in rilievo la difficoltà di armonizzare in tutto i dati sindonici con quelli esegetici. E' una constatazione di estrema importanza in relazione all'autenticità della reliquia: un eventuale falsario, che ovviamente doveva ispirarsi alle pagine del Vangelo, mai, partendo da queste e specialmente da quelle di Giovanni, avrebbe fatto la Sindone nel modo come la vediamo. La stessa cosa vale, aggiungerei io, per i presunti imitatori della passione di Gesù su un disgraziato palestinese del sec. VII, che si è voluto recentemente identificare nell'uomo della Sindone, come più sopra ho detto.

Lo stato odierno degli studi biblici sull'uso dei panni funebri e sulle modalità del seppellimento di Cristo, è puntualizzato, con leggere interessanti divergenze, nelle tre precedenti relazioni e si può sintetizzare così:

1 - Non c'è contraddizione tra i Sinottici che per designare il lenzuolo funebre adoperano la parola sindon, e Giovanni che parla di othónia. Quest'ultima parola comprende certamente la sindone dei Sinottici come è provato da un amplissimo esame filologico in testi sacri e profani. Anzi, secondo il P. Lavergne, sarebbe addirittura la sola sindone, designata con plurale enfatico, di cui porta vari esempi nel greco classico e in quello della koiné. Ciò che più convince nell'attribuire i due termini al medesimo oggetto è l'esegesi di *Lc 23, 53* in raffronto con *Lc 24, 12:* lo stesso evangelista designa il panno funebre dapprima con la parola sindon, e poi con othónia.

2 - Il soudárion che Giovanni dice posto nella sepoltura sulla testa di Gesù e che fu ritrovato da lui stesso la domenica mattina ancora avvoltolato (entetuligménon), era una mentoniera, cioè un panno arrotolato posto sotto il mento e legato sulla testa (epì tes kephales) per tener chiusa la bocca del morto. Ciò risulta soprattutto da *Gv 11, 44* dove si descrive Lazzaro che esce dal sepolcro con il sudario «attorno» alla faccia (e ópsis autou soudarío periedédeto).

3 - Il modo con cui i panni funebri vennero collocati nella sepoltura affrettata è descritto nei quattro racconti evangelici con termini che non contrastano, anche se non dicono esplicitamente, quello che risulta dalle impronte sindoniche. Non c'è in nessun testo accenno a legature attorno al cadavere, che si dice solo «avvolto» nella sindone. Non si accenna a fasciature sul tipo di quelle delle imbalsamazioni egizie, che d'altra parte non sono attestate nei costumi palestinesi del tempo di Gesù. Nella sepoltura di Lazzaro che fu completa e definitiva, si parla solo di fascie (keiríai) che legavano i piedi e le mani.

4 - La domenica mattina i discepoli videro i panni funebri in una situazione che li persuase della risurrezione di Gesù. La sindone giaceva afflosciata, il sudario invece era ancora arrotolato nella sua funzione di mentoniera, per Lavergne e Feuillet collocato dentro il lenzuolo nell'identico luogo già occupato dalla testa di Gesù, per Robinson invece a parte. Ad ogni modo la collocazione di quei panni escludeva assolutamente l'intervento di ladri e induceva a credere nella risurrezione.

Come si vede, in tutte queste acquisizioni cui è giunta negli ultimi anni la ricerca filologica degli esegeti, non c'è nulla che escluda la possibilità della sindone torinese e delle sue misteriose impronte. Anzi è sorprendente come il racconto evangelico specie di Giovanni, letto finalmente in modo corretto, riesca sempre più corrispondente alla reliquia non solo per le fasi

della terribile passione ma anche per le modalità della sepoltura.

La sezione « Scienza e tecnica » nel volume degli Atti è forse la più affascinante, ma insieme la meno definitiva. Certamente anche le acquisizioni degli altri specialisti saranno oggetto di revisione col progredire degli studi, ma a lunga scadenza, al lentissimo vaglio delle ipotesi di lavoro confrontate con le eventuali scoperte nelle varie discipline interessate. Ma nello studio diretto del lenzuolo di Torino, della sua costituzione e delle sue impronte, cui è rivolta la ricerca degli scienziati e dei tecnici, le scoperte si presumono imminenti e forse decisive. Perché finalmente sono stati autorizzati esami con i moderni sistemi e apparecchiature d'indagine che possono dare risultati di ben altra portata che le fotografie del 1931 e 1969, o i timidi prelievi di fili e di polvere operati nella ricognizione del 1973. Le ricerche giustamente sono tenute segrete, al riparo dagli assalti dei giornalisti e di quella divulgazione affrettata e spicciola che è tanto spesso nemica dello studio sereno e oggettivo. Sappiamo soltanto che circa una quarantina di ricercatori di varie nazionalità, nei giorni immediatamente successivi al Congresso e all'ostensione pubblica, hanno potuto esplorare la reliquia nei minimi particolari. Si può essere certi che nell'occasione non sono state autorizzate analisi di tipo distruttivo se non per frammenti minuti e non necessari. Ma oggi gli scienziati dispongono di tali strumenti e di tecniche così raffinate che i risultati non saranno meno importanti. Qualcuno dei possibili metodi d'indagine era stato indicato, almeno nelle grandi linee, durante il Congresso; altri, quali l'analisi con il carbonio - 14, vivacemente discussi e ritenuti prematuri. Infatti il quantitativo di tela richiesto dalla maggior parte degli odierni laboratori, e che andrebbe distrutto, è troppo grande e ugualmente troppo esteso è il margine possibile di errore nel computo degli anni. Inoltre, come è risultato in modo evidente nell'esame di un millimetro di filo della Sindone sottoposto dal Prof. Morano al microscopio elettronico a scansione, con la possibilità di ingrandirlo sino a più di 20.000 volte, la tela della Sindone, come in genere tutte le tele antiche, è inquinata da una quantità rilevante di materiale estraneo, tra cui parecchio di tipo biologico quali spore di funghi, pollini, frammenti di tessuti vegetali (14). Non è facile purificarla totalmente prima di un eventuale esame per la datazione: il risultato di questo potrebbe riferirsi o quanto meno essere turbato da detti corpi estranei.

(14) Cfr. nel volume degli Atti (pp. 201-204 e 379-384) la relazione del prof. E. MORANO, *Aspetti ultrastrutturali al microscopio elettronico a scansione di fibre della Sindone di Torino.*

E' noto che intanto l'esame dei pollini ha già dato risultati del più alto interesse. Il palinologo Max Frei dell'Università di Zurigo presenta nella sua relazione al Congresso, con splendide fotografie, le scoperte effettuate nella polvere prelevata dal lenzuolo nel 1973. Egli è riuscito a identificare i pollini di 49 specie di piante, tra cui due gruppi che mancano completamente in Europa: cioè 29 piante del vicino Oriente, 13 delle quali sono caratteristiche od esclusive del Neghef e della zona del Mar Morto, e un gruppo di piante delle steppe dell'Anatolia. Altri pollini hanno una larga area di diffusione nel Mediterraneo e nell'Europa centrale: la loro presenza sulla Sindone è ovvia per le peregrinazioni e le esposizioni della reliquia negli ultimi cinque secoli, viaggi e ostensioni storicamente attestati. Ma conseguentemente i pollini delle piante orientali e palestinesi costringono ad affermare che il lenzuolo ha soggiornato in quei paesi e vi è stato esposto all'aria libera. Il polline delle piante steppiche che abbonda in Turchia manca in Palestina: dunque la reliquia è stata in tutti e due questi paesi... Non si può rimanere indifferenti di fronte alla stupefacente convergenza dei risultati che per vie totalmente diverse gli studiosi stanno per raggiungere. Abbiamo visto gli argomenti di natura storica, liturgica, archeologica, artistica che inducono a ritenere il lenzuolo di Torino identico con il Mandylion di Edessa (l'attuale Urfa nel sud-est della Turchia), presente poi a Costantinopoli e di qui in Europa. La palinologia, moderna scienza dei pollini, conferma questo itinerario, dalla Palestina alla Turchia alla Francia settentrionale all'Italia.

Per gli altri aspetti scientifici di cui è ricchissimo il volume del Congresso forse è meglio aspettare i risultati delle indagini in corso (15). Così per la tridimensionalità dell'immagine sco-

(15) Non è possibile prevedere quando si potranno conoscere. Finora l'unica informazione attendibile riguarda solo il tipo di operazioni compiute dai ricercatori sul Lenzuolo, informazione data sul settimanale diocesano « La voce del Popolo » del 22 ottobre 1978, dal prof. Luigi Gonella, membro della speciale Commissione di coordinamento e vigilanza istituita in quell'occasione dall'Arcivescovo di Torino. Max Frei eseguì con nastri adesivi una ventina di prelievi di polvere per completare le indagini sui pollini. Altri prelievi per analisi biologiche e chimiche di microtracce furono fatti da Ray Rogers dei Laboratori di Los Alamos. Baima Bollone prese una dozzina di microcampioni di filo, ognuno di circa due millimetri, da diversi punti del tessuto con macchie di sangue o con l'immagine negativa o senza impronte. Poi fu scucito in quattro punti (ognuno di cm. 20) il lino dal supporto di tela di Olanda cui era stato fissato dalle Clarisse di Chambéry nel 1534 dopo il famoso incendio. Così si poterono eseguire parziali fotografie del retro della Sindone con speciale strumento a fibre ottiche. Furono anche estratte con particolare aspiratore le polveri depositate nel retro.

Un gruppo di fotografi del Jet Propulsion Laboratory di Pasadena e del Brooks Institute of Photography di Santa Barbara eseguì una serie di foto-

perta da Jackson e Jumper, scienziati dell'Accademia delle Forze Aeree U.S.A.; per l'elaborazione tridimensionale della stessa ottenuta con risultati impressionanti, sia per il volto piagato che per quello privato delle ferite, dal Prof. Tamburelli dell'Università di Torino; per il problema dell'origine chimica, o fisica, o d'altra natura delle misteriose impronte, su cui si possono leggere le interessanti comunicazioni di Fossati, Judica-Cordiglia, Provera, Mosso, Wijffels, ecc.

La sezione dedicata a « Teologia e spiritualità » che conchiude sia le relazioni che le comunicazioni del Congresso, riflette l'ambiente psicologico che circondò la lunghissima solenne ostensione della Reliquia. Le decine e decine di migliaia di persone che incolonnate per ore attendevano pazientemente di entrare in duomo sapevano che sarebbero sostate solo un istante sulla passerella davanti al misterioso Lenzuolo. Se soltanto la curiosità le avesse mosse, difficilmente avrebbero affrontato quel sacrificio. Un fascino inspiegabile le attirava. Ben pochi forse sapevano il cumulo di problemi ancora insoluti che circondano la reliquia, pochi forse, se non fossero stati aiutati davanti ad essa da una concisa ottima illustrazione, avrebbero saputo leggere da soli le sue evanescenti, tenuissime macchie. Eppure dopo i brevi istanti di contemplazione uscivano pensierosi, commossi. Quale è il segreto di questo fascino? Il messaggio che essa reca della risurrezione di Cristo, come dice la relazione di P. Sorgia dell'Angelicum di Roma? O la speranza che gli uomini possano trovarvi un appello al disarmo, alla riconciliazione e alla pace, secondo l'appassionato discorso di Don Carreño Etxeandia? O la forza evangelizzatrice di un documento della passione di Cristo che può divenire più eloquente di ogni catechesi, come ha detto Mons. Giulio Ricci, Presidente del Centro Romano di Sindonologia? Forse tutti questi motivi e altri ancora. E' certo che la Provvidenza divina si è servita nel nostro secolo, e continuerà a servirsi, del lenzuolo di Torino per farci più pensierosi e forse anche per farci più buoni.

UMBERTO M. FASOLA

---

grafie destinate all'elaborazione con computers per consentire l'evidenziazione di caratteristiche non percettibili all'occhio umano (ad esempio l'effetto tridimensionale). Fu fatta in seguito la radiografia completa della Sindone, l'ispezione ai raggi infrarossi, lo studio dello spettro della luce emanata per fluorescenza sotto illuminazione ultravioletta, e dello spettro dei raggi X emessi da vari punti caratteristici per identificare gli elementi chimici presenti alla superficie dei fili e le percentuali reciproche. Finalmente fu eseguita una serie di microfotografie. Non fu possibile invece una fotografia diretta anche solo parziale del retro del lino a motivo della contiguità delle cuciture dei rattoppi fatti nelle parti lese dall'incendio, cuciture che prendono anche la tela di supporto (P. L. BAIMA BOLLONE, *Leggendo il resoconto pubblico delle perizie dell'ottobre 1978 sulla Sindone*, in *Sindon*, quad. 28, dicembre 1979, pp. 9-14).

POSTILLE

LA DICHIARAZIONE « DE QUIBUSDAM CAPITIBUS » O IL « CASO HANS KÜNG »

1. — Hans Küng, a motivo di certi suoi scritti e del suo insegnamento, era un « caso » già da parecchi anni, molto tempo prima del 1979. Anzi, un « caso » lo è stato proprio fino a poco tempo fa, fino alla dichiarazione De quibusdam capitibus doctrinae theologicae professoris Ioannis Küng *della Congregazione per la Dottrina della Fede, del 15 dicembre scorso, approvata dal Papa, e confermata il 28 dello stesso mese da una « consulta speciale », alla presenza di Giovanni Paolo II. Con questa dichiarazione, « dettata esclusivamente da un senso di grave responsabilità pastorale », la Congregazione per la Dottrina della Fede ha inteso « porre fine ad una già troppo lunga attesa » e « rispondere alle giuste preoccupazioni dei fedeli ».*

A questo punto, il « caso Küng » è affidato a Dio « nella preghiera, alla quale la Santa Sede e l'Episcopato tedesco invitano tutti gli uomini di buona volontà », e allo stesso professore Küng, « nella speranza che egli, — dal momento che a più riprese ha manifestato la volontà di essere un teologo cattolico —, prenda, dopo una più approfondita riflessione, un atteggiamento che renda possibile la restituzione della facoltà di insegnare per mandato della Chiesa ».

Ma, la causa *è veramente finita? Per alcuni, no; e per certa opinione pubblica, il « caso » incomincia proprio ora, con la dichiarazione del 15 dicembre scorso.*

Certa opinione pubblica, si sa, dapprima sollecita e applaude, diffonde e generosamente remunera le « innovazioni » teologiche (ne è un esempio lo stesso Hans Küng, « autentico re dei bestsellers *religiosi »), poi, all'intervento della competente autorità ecclesiastica, si inalbera e grida allo scandalo. Il fatto « religioso », specialmente se cattolico e innovatore, fa sempre notizia: si creano e si distruggono, con disinvoltura e spiccato senso degli affari, « grandi maestri » di teologia. Ma certa opinione pubblica può ignorare, o fingere di ignorare, le norme che regolano i rapporti dei teologi, che hanno ottenuto il mandato di insegnare teologia cattolica, col Magistero; certa opinione pubblica, che specialmente nel campo religioso non sempre si comporta, non dico con la* maxima *ma nemmeno con una suffi-*

ciente reverentia, *e che difficilmente si impone l'autocontrollo del* ne ultra crepidam, *può anche ignorare, tra l'altro, la* Si diligis *di Pio XII, il decreto conciliare* Christus Dominus, *l'*Integrae servandae *e la* Regimini Ecclesiae universae *di Paolo VI e la* Sapientia christiana *di Giovanni Paolo II.*

Ma, e i cattolici, specialmente se, sia pure a vario titolo, teologi?

Perché, questa opinione pubblica ha un'area dai confini elastici e mutevoli, non facilmente identificabili. Essa non abbraccia solo, come ovviamente sarebbe lecito credere, « laici delle culture postilluministiche », cristiani non cattolici, atei teorici e pratici, ma anche cattolici, variamente schierati e variamente inseriti. Nel coro di voci che si è levato intorno alla dichiarazione dell'ex-Sant'Uffizio sulla dottrina di Hans Küng, si sono avvertite stonature anche di cattolici, in sedi cattoliche.

E questo proprio mentre non mancavano accordi estranei: una parte della stampa « laica » ospitava o esprimeva in proprio consensi; alcune chiese cristiane non cattoliche « comprendevano » le preoccupazioni di Roma e sembravano rinnovare quell'atteggiamento di « condivisione » avvertito anche da Giuseppe Prezzolini durante il Vaticano II; alcuni non cattolici, correndo consapevolmente il rischio di essere strumentalizzati, mostravano di apprezzare la chiarezza con cui l'autorità ecclesiastica romana ribadiva la necessità di salvaguardare l'identità della Chiesa cattolica, come presupposto irrinunciabile per un proficuo dialogo ecumenico.

E' vero che dovremmo essere abituati a certe stonature: ne ha fatto le spese anche Giovanni Paolo II, in occasione dei suoi viaggi in Messico e negli Stati Uniti, per le sue chiare enunciazioni sul celibato sacerdotale, la dottrina sociale della Chiesa, il sacerdozio alle donne..., e in occasione del compimento del suo primo anno di pontificato, quando fu giudicato, e condannato, sulla base di un documento rogato da un gruppo internazionale di teologi (si legga l'intervista di Hans Küng alla Frankfurter Allgemeine Zeitung, *13 ottobre 1979, e, per l'Italia, dello stesso,* « Criticare il papa? Io ci provo », Panorama, *29 ottobre 1979).*

Però, quando si verificano, queste stonature non possono non far male, nel senso di « far del male »: confondono, con idee e atteggiamenti personali, mentre la Chiesa intende illuminare; dividono, mentre la Chiesa intende unire, nella Carità e nella Verità.

Questo tra i cattolici, ed è un fatto innegabile. Per i non cattolici, è ancora tutta da provare l'utilità ecumenica di queste stonature.

2. — Incomincio con le «ingenuità», cioè con le stonature di coloro che, anche forse in buona fede e non senza... assonanze evangeliche, consigliano prudenza, comprensione, pazienza e l'uso del « metodo della persuasione al posto di quello della ... repressione »; essi si rammaricano per decisioni e interventi, secondo loro precipitosi ed eccessivi, e si preoccupano per le sorti della libertà di ricerca teologica, minacciata, e dell'ecumenismo, in pericolo.

Queste « ingenuità » hanno, non di rado, alla loro origine un ingiustificato e ormai del tutto culturalmente superato (perché nemmeno più originale e attuale) « complesso di inferiorità e di colpa » (siamo in presenza di un altro caso Galileo! dobbiamo farci perdonare le colpe della Chiesa!), e una non ancora vinta « tentazione o velleità di supplenza »; esse si nutrono di una buona dose di ignoranza dei fatti, delle condizioni della ricerca teologica valida all'interno della Chiesa, delle disposizioni conciliari per un efficace (non puramente superficiale e generico) dialogo ecumenico, e crescono in un ambiente psicologico di disistima del magistero ecclesiastico.

Ma non sono nemmeno tutti cattolici, e quindi « sospettabili », quelli che fanno osservare che l'accusa di « illiberalità », a proposito della dichiarazione della Congregazione per la Dottrina della Fede, è del tutto fuori posto.

E' la stessa dichiarazione De quibusdam capitibus *che ricorda il reiterato uso della prudenza e della tolleranza nei confronti di Hans Küng: il provvedimento del ritiro del mandato di insegnare teologia cattolica è stato preso « ... dopo che si sono usati a suo riguardo (di Hans Küng) tutti i mezzi suggeriti dalla carità, ... »; e dopo che i Vescovi di Germania e la Congregazione per la Dottrina della Fede, di comune accordo, gli hanno indirizzato più volte consigli e richiami, ... ».*

Che la libertà di ricerca teologica non sia impedita dalla « necessaria obbedienza al magistero della Chiesa » è una costante significativa dell'insegnamento del pontificato recente e intensissimo di Giovanni Paolo II, ribadita espressamente nei più autorevoli e più diffusi (quindi, più facilmente reperibili) interventi di lui, come la Sapientia christiana, *art. 70, e la* Redemptor hominis, *n. 19.*

Si tratta di una verità di sempre, che il Papa riafferma serenamente, in quell'« assenza di polemica — direbbe Augusto Del Noce — che è segno di forza », e che Hans Küng, il quale pretende « prove » anche dal Papa confondendo Magistero con Teologia, scambia per « autoritarismo, che preferisce decretare invece che motivare, comandare invece che animare, decidere da solo invece che ricercare il consenso attraverso il dialogo ».

*E che sia necessario, nel dialogo ecumenico, garantire « l'identità della Chiesa cattolica » è affermato dall'*Unitatis redintegratio, *ed è richiesto dagli stessi acattolici ai loro partners cattolici nel dialogo, come prova di onestà e di chiarezza.*

3. — *Altre stonature rivelano un* animus *particolare, che qualcuno definisce kunghiano, non perché Küng ne sia il padre (è un* animus *antico, di matrice composita), ma perché, oggi, egli ne è l'espressione più evidente e il maestro più ascoltato (Küng ha insegnato anche uno stile). E' un* animus *fatto di antiromanismo e di anticurialismo, di grossolani giudizi e sbrigative e inappellabili condanne, di preconcetti, di « luoghi comuni », di slogans, di aporie. Un gesuita, docente a Fordham e a Georgetown, aveva già notato,*

a proposito di Unfehlbar? Eine Anfrage, *che le pagine di Hans Küng* ache intensely with a teutonic neuralgia, *che l'antiromanismo e l'antiscolasticismo di Küng* rivelano not only a psychological alienation but also an intellectual turning of the worm. *« La curia romana è arrogante e ignorante, il suo comportamento è brutale strategia, i teologi romani (per Küng = italiani) sono teologi di corte, arretrati dell'arretratezza teologica e culturale italiana, il Vaticano è un ghetto, l'autorità della Chiesa è assolutismo romano, il Papa preferisce comandare invece che persuadere, i diritti dell'uomo sono predicati* ad extra *ma conculcati* ad intra, *la* correctio fraterna, *legittimata da San Tommaso anche per i prelati, viene rifiutata, con sospetto, ... ».*

Queste affermazioni e giudizi si sono letti sulla stampa di mezzo mondo, in occasione della De quibusdam capitibus, *compresa la denuncia della ... violazione dei diritti dell'uomo. Questa denuncia (« che sembra frutto o di grossolana confusione o addirittura di malafede »: Italo A. Chiusano) è kunghiana: essa è ripresa, con la denuncia della violazione dei diritti del cristiano, nella dichiarazione di Hans Küng,* Per una chiesa veramente cristiana, *del 30 dicembre 1979, dopo la conferma, da parte della « consulta speciale », della dichiarazione della Congregazione per la Dottrina della Fede del 15 dicembre. E ha un precedente significativo (a riprova dell'esistenza di un* animus) *in* Infallibile?, *nel confronto istituito da Küng tra la lettera riservata del Card. Cicognani a tutti i vescovi del mondo, a proposito della* Humanae vitae, *del 4 settembre 1968, e la repressione della Primavera di Praga ad opera dei carri armati sovietici: il gesuita ricordato sopra definisce questo sorprendente confronto* ludicrous, *comico, e* much too preposterous, *assurdo,* to merit any further attention. *Come tutti i giudizi e tutte le affermazioni ricordate precedentemente.*

4. — E per finire, vengo alle stonature di coloro che dimostrano di non conoscere la natura, le competenze, il ruolo e la composizione della Congregazione per la Dottrina della Fede. Sembra che per non pochi l'ex-Sant'Uffizio sia « un gruppo di teologi », rappresentanti di una scuola teologica (quella romana, nel senso peggiorato di italiana), da porsi sullo stesso piano ed eventualmente in polemica con altre scuole teologiche, i cui pronunciamenti, espressioni di « opinioni teologiche », non meritano attenzione e ossequio eccezionali.

Questa idea della Congregazione per la Dottrina della Fede è uno dei luoghi comuni più diffusi in certa opinione pubblica, e più duri a morire: essa è una conseguenza delle critiche che hanno investito, durante e subito dopo il Vaticano II, la Curia romana e il Santo Uffizio in modo particolare, e della applicazione alla comprensione della Chiesa dei criteri della « società democratica di stampo occidentale, in cui si può pensare quello che si vuole e si può credere in niente ».

Ma non si contano nemmeno più, tra i cattolici e i non cattolici, coloro che fanno osservare, anche ai cattolici, quanto sia rozza e infondata l'ac-

cusa, rivolta alla Congregazione per la Dottrina della Fede, di dipendere « da un gruppo di persone retrograde, legate ad una teologia reazionaria, della quale sarebbe in primo luogo responsabile l'arretratezza italiana ». Chiedo scusa a Vittorio Subilia, per questa e per le precedenti, almeno apparenti, strumentalizzazioni: ma come possono certi cattolici, tra i quali va messo anche Hans Küng, far credere di ignorare che, « salvo prova contraria, il Papa è polacco, il Prefetto della Congregazione è jugoslavo, il Segretario è belga, i Cardinali e i Vescovi tedeschi sono tedeschi, tutti di paesi che non ci risultano essere province italiane... »?

Come possono certi cattolici, teologi a vario titolo, tra i quali va messo anche Hans Küng, ignorare che l'ex-Sant'Uffizio, istituzione di diritto ecclesiastico, è l'organo magisteriale ausiliario e vicario prossimo del sommo pontefice?

La Congregazione per la Dottrina della Fede ha un mandato specifico dal Papa di tutelare in tutto il mondo cattolico la dottrina riguardante la fede e i costumi: essa non agisce proprie nomine suo, neque titulo scientiae theologicae... sed vi missionis ... a legitimo magisterio...; *per cui, nessuno di coloro ai quali la Chiesa concede il mandato di insegnare teologia cattolica deve sentirsi menomato e offendersi quando* legitimum Ecclesiae magisterium ... scire et pro habere cupit, quid ii, quos ad docendum miserit, in praelectionibus viva voce, quid in libris vel commentariis et ephemeredibus tradendis, item quid in libris aliisve scriptis publici iuris facti, doceant atque defendant » (*Pio XII,* Si diligis).

I pronunciamenti della Congregazione per la Dottrina della Fede (nelle varie forme della resolutio, *della* decisio, *del* responsum, *della* declaratio *e del* decretum), *sono atti pontifici, sia in virtù del principio teologico della vicarietà magisteriale, che rimanda al titolare dell'ufficio, al Papa, che non abdica mai al suo* munus, *sia in forza dell'istituto giuridico della* approbatio o confirmatio, *comune e specifica, da parte del Papa, mediante la quale il sommo pontefice coopta il pronunciamento stesso nell'area del suo servizio magisteriale e conferisce ad esso il valore autentico di dottrina obbligante la coscienza della fede della Chiesa universale (J. HAMER,* Au service du magistère: l'évolution d'une congrégation, *1976).*

I pronunciamenti della Congregazione per la Dottrina della Fede godono del privilegio della « presunzione » e hanno il carattere della « contemporaneità » alle acquisizioni certe delle scienze teologiche e positive, e la dottrina e la norma morale che propongono diventano assolute praticamente, (I. SCHINELLA, La Congregazione per la Dottrina della Fede: magistero vicario e norma morale, *in* Ecclesiologia e cultura moderna, *Herder, Napoli, 1979, pagine 36-95).*

Il Card. Renard, nell'omelia del Natale 1979, ricordava: « On n'invente pas la foi aujourd'hui, même s'il faut trouver un vocabulaire pour mieux la dire aux mentalités nouvelles ».

[Alberto Boldorini]

A PROPOSITO DELLA FECONDAZIONE UMANA in vitro.

Pubblichiamo volentieri questa lettera che ci trasmette, per conoscenza, Landucci: essa fu inviata alla rivista *Le Scienze*, che l'ha pubblicata dopo vari mesi (n. 137).

Gentilissimo direttore,

sono ammiratore e assiduo lettore (come abbonato fondatore) della rivista: mi permetta che esprima, col massimo rispetto per il dotto prof. Clifford Grobstein, il disagio provato leggendo il vasto articolo sulla fecondazione umana in vitro, con cui egli ha aperto il n. 132 della rivista: disagio non evidentemente per gli interessanti dati sperimentali, ma per i riflessi etici (non solo su tale fecondazione, ma anche sull'aborto), dal prof. Grobstein riconosciuti, e sulle correlate affermazioni circa l'individualità umana del concepito, presentate tanto più categoricamente quanto meno appariscono rigorosamente e sperimentalmente fondate. Quando egli contrappone il « progredire delle conoscenze » e il « punto di vista scientifico » a « concezioni etiche e religiose profondamente radicate » sembra ignorare la profonda maturazione filosofica e scientifica cattolica su questi argomenti. Creano disagio soprattutto le sue affermazioni categoriche: si tratta di « cellule umane, non di persone ». Il disagio cresce analizzando le argomentazioni. Certo bisogna ovviamente distinguere la « capacità » di produrre una persona dalla « realizzazione ». Ma l'illustre articolista non tiene sufficientemente presente la essenziale differenza tra la capacità puramente passiva (la pietra capace di essere trasformata in statua) e la capacità attiva, immanente (il seme che diventa pianta, virtualmente in esso contenuta). La tiene così poco presente che sembra non concepire la individuazione del concepito fin dall'inizio che come « ingenuo preformismo », cioè come la vecchia ipotesi dell'« homunculus, *minuscolo essere umano completo », già presente nell'uovo, ipotesi che, sfondando una porta apertissima, solennemente dichiara è « oggi rifiutata con prove schiaccianti ». Certo, ed è ben noto, l'atto stesso fecondativo, dall'incontro dello spermatozoo, alla penetrazione, fino alla fusione dei pronuclei, non avviene in un istante, ma entro qualche ora; certo, esiste in varie specie animali la generazione partenogenica, senza contributo paterno; certo, « cellule separate dagli stadi precoci di segmentazione delle uova di mammiferi non umani, possono dare origine, ciascuna, a interi embrioni ». Ma tutto questo è estraneo al fatto sperimentale, fondamentale, che nella generazione umana dall'inizio della prima segmentazione dello zigote (frutto iniziale del concepimento, compiutosi ovviamente non in istante matematico, ma in qualche brevissimo tempo, come ogni fenomeno biologico) a tutta la moltiplicazione cellulare, a tutta la diversificazione e a tutto l'accrescimento strutturale, embrionale, fetale e anche (si noti bene) postnatale, v'è un'unica linea di sviluppo, senza alcuna soluzione di continuità, linea tutta regolata dall'informazione genetica derivante dal DNA dei genitori. Non è quanto*

basta per parlare di un'individuazione fin dal concepimento? Il prof. Grobstein afferma invece che, proprio in base a tale continuità di sviluppo « la scelta di un particolare momento come inizio dell'individualità è necessariamente un fatto arbitrario ». Ma allora io mi permetto di chiedergli perché, proprio per ragione di tale continuità, non sia ugualmente arbitrario di escluderlo per un certo iniziale periodo. Al più egli avrebbe dovuto parlare, per il periodo iniziale di almeno due mesi, da lui considerati non personali, di dubbio, nel quale dubbio non avrebbe mai dovuto ammettere che una manipolazione, in tale periodo, del concepito, non avrebbe « violato alcun diritto di persona umana... con ampio margine di sicurezza ». L'illustre biologo sente tuttavia l'esigenza di uscire dal dubbio e di precisare (contraddicendo alla precedente affermazione dell'arbitrarietà di fissare un inizio dell'individualità) « quando il feto è un bambino, una persona ». Ma proprio qui vedo sfumare quel rigore scientifico che era stato promesso. Egli considera « due aspetti del concetto di persona, in relazione allo sviluppo umano: quello della percezione esterna e quello dell'esperienza interna ». A parte che egli nella funzione conoscitiva interna non distingue la conoscenza sensitiva e istintiva da quella intellettiva (che manca anche al neonato), giustamente egli esclude come indice decisivo il fattore interno « che non si può stabilire senza mezzi di comunicazione ». Ricorre quindi a un fattore esterno. Ed ecco come viene presentato questo elemento di precisazione. Esso sarebbe costituito dall'« emozione affettiva » suscitata negli osservatori dai cambiamenti morfologici dell'embrione e poi del feto, che « evocano » caratteristiche umane. Tale valutazione esterna ed emotiva delle caratteristiche umane è « progressiva ». Dopo circa due mesi quelle caratteristiche sono « riconoscibili anche dai non esperti » i quali dopo circa cinque mesi (ma allora: due o cinque?) vedono nel feto « una persona in via di sviluppo »: « quando tale (emotiva) partecipazione (degli osservatori anche non esperti) è sufficientemente grande (quanto?), il feto è un bambino, una persona ». Sicché, per sapere se quel nascituro è persona umana o no, manipolabile o no, sopprimibile o no, viene presentata (al posto dell'indicazione scientifica precisa dell'unitario sviluppo, a cominciare dal primo zigote, già contenente tutto il patrimonio genetico dell'individuo) come precisazione scientifica, l'elastica valutazione grossolana ed emotiva, soggettivamente variabile di un esterno osservatore qualunque! Per giustificare questo criterio diagnostico il prof. Grobstein osserva bensì che tali emozioni affettive « hanno importanza in quanto la personalità, oltre a uno stato dell'individuo, è anche uno stato sociale ». Certo. Ma, prima della relazione sociale c'è l'essere della persona. Qui invece sarebbe la relazione sociale a creare l'essere. Un ultimo esempio può evidenziare quale rigore logico presieda a questa seconda parte dell'articolo. Le esperienze di fecondazione in vitro vengono eticamente e pienamente giustificate perché si tratterebbe soltanto di cellule umane e non di persone. Ma poi si mette in guardia, nel caso di nascita, contro gli imprevedibili effetti che sulla persona potrebbero derivare dalle iniziali manipolazioni. Come

possono essere allora senz'altro dichiarate eticamente libere quelle esperienze in vitro?

Molto grato, signor direttore, dell'ospitalità che vorrà cortesemente darmi, le porgo i più cordiali ossequi.

[Pier Carlo Landucci]

SACERDOZIO E CREDIBILITÀ — *C'è da domandarsi se oggi la coscienza ecclesiale senta consapevolmente il problema della credibilità del prete. Forse dovrebbe evitarsi il rischio di una novella apologetica, ma se pure quella sorta di infallibilismo che ha lungamente coperto la « casta » sacerdotale si è dissolta con il postconcilio, tuttavia l'autocritica del prete ha preso a prestito temi e argomenti che ne hanno sgretolato anche la credibilità. La mimetizzazione nel mondo, la rinuncia alla propria autorità dottrinale ed etica, la frequente contestazione dell'essere « eletti » e quindi fatti « resto » del popolo secondo il dato biblico, l'acquisizione di un certo relativismo di tipo mondano, l'appropriarsi di confuse istanze socialitarie, il rifiuto di una mentalità e di un « costume » di tradizione (e parte del costume è pure il vestito!), l'esteso assetto professionale nelle scuole pubbliche, e i non rari casi di defezione, tutto ciò ha significato per molti preti il traguardo di una modernizzazione che si è voluta giustificare come « apertura al mondo ».*

Ma in questo non è mancata dell'insensatezza. Gli uomini sanno bene che se il prete voleva o vuole avvicinarsi al cuore dell'umanità non deve confondersi e disperdersi in essa cancellandosi come prete, come « segno » in mezzo a loro.

L'evangelizzazione con questa metodologia è votata al fallimento.

Gli uomini non amano i troppi e troppo affrettati cambiamenti, soprattutto quando succedono a secoli di stasi e di prudente conservazione; e soprattutto quando avvengono nel territorio del sacro, la cui continuità è il segno anche di una sicurezza psicologica.

Sembrerebbe di poter dire che l'anonimato dei fedeli si è spesso sostituito — quanto a intuito di saggezza e di misura — all'avventatezza e all'ambiguità di certo clero.

I pastori si muovono alquanto sperdutamente in mezzo a un gregge che in gran parte è anch'esso sperduto, ma che in piccola parte — ecco il vero « resto »! — sa orientarsi da sé, nonostante certi pastori.

E che dire delle omelie? Francamente vorremmo persino, talvolta, la

soppressione di questa fase dell'azione liturgica, che anziché essere tramite di approfondimento di conoscenza del dato biblico, è sovente mezzo di catechesi sociologica o addirittura ideologica da parte di un clero che si ritiene innovatore.

Un tempo, quando si diceva facessero casta, i preti erano spesso criticati, e anche ferocemente. Oggi il prete non appare più segno di contraddizione e quindi non è criticato, perché non disturba più; ma anche non è più credibile, e quando vuole atteggiarsi a difensore del mondano e delle sue pretese è silenziosamente compatito: il « popolo di Dio » ha abbastanza fiuto per accorgersi quando lo « specifico cristiano » si banalizza nei tediosi valori laici.

La rinuncia alla sacralità ha comportato nel prete le dimissioni dalla credibilità.

Lo snobismo dell'innovazione a tutti i costi non fa parte dello stile evangelico.

Un tempo si confondevano gli avversari dei preti con i nemici della fede. Oggi si crede (forse) che, perché i preti non hanno più avversari, o non vogliono averne, anche la fede sia maggiormente al sicuro. In realtà essa è ancora più vulnerabile perché molti di coloro che dovevano testimoniarla, anziché essere « nel mondo », hanno accettato di essere « del mondo ».

[Antonio Manfredi]

EMANUELE SEVERINO

23-1-70

Carissimo Professore,

mi è molto spiaciuto non averla potuta incontrare a Roma. Ho saputo che lei non avrebbe partecipato alla riunione al [illegible] del S. Uffizio, solo all'inizio della conferenza; nel [illegible] poi, ho dovuto subito ripartire per Brescia.

[illegible] i tre "Voti" inviatimi dal Cardinal Seper non erano [illegible], ho subito capito quale lettera contenesse alla seconda [illegible] con Paolo; ho letto il più attentamente e il [illegible] dei tre "Voti" con estrema inquietudine e mi sono [illegible] alla comprensione più penetrante e più "concreta" del mio lavoro. Tutto straordinario, perché io non sembro il tipo da ricercarla sul piano filosofico. Più grande di comprendere quanto le sarei grato se lei potesse trovare che da quelle sue pagine sia indispensabile trarre un articolo da pubblicare. Resto in attesa di una sua gentile risposta.

Mi ricordi la prossima volta che verrà a Roma, di cui le auguro di persona e dal vero questi splendidi giorni primaverili.

Mi abbia sua aff.mo

Emanuele Severino

Sul prossimo numero di RENOVATIO uscirà la prima parte dello studio di Cornelio Fabro sul pensiero di Emanuele Severino, dal titolo Dall'immanenza dell'essere alla presenza pura del tutto.

A questo proposito, anticipiamo la lettera che il prof. Severino inviò al prof. Fabro:

23.1.70

Carissimo professore,

mi è molto spiaciuto non averLa potuto incontrare a Roma. Ho saputo che Lei non avrebbe partecipato alla riunione al palazzo del S. Uffizio, solo all'inizio della medesima; nel pomeriggio, poi, son dovuto subito ripartire per Milano.

Anche se i tre « Voti » inviatimi dal cardinale Seper non erano firmati, ho subito capito quale potesse convenire alla scrittura filosofica di un Fabro: ho letto il più approfondito e il più ampio dei tre « Voti » con estremo interesse e mi sono trovato di fronte alla comprensione più penetrante e più « concreta » del mio lavoro. Troppo stimolante, perché io non senta il bisogno di discuterla sul piano filosofico. Può quindi comprendere quanto Le sarei grato se Lei potesse dirmi che da quelle Sue pagine ha intenzione di trarre un articolo da pubblicare. Resto in attesa di una Sua gentile risposta.

Mi riprometto, la prima volta che verrò a Roma, di venirLa a salutare di persona e La prego gradire i saluti che la più sincera simpatia può dettare.

Mi creda Suo aff.mo

Emanuele Severino

N.B. - L'incalzare di impegni urgenti e alcuni gravi inconvenienti di salute hanno impedito l'auspicata pubblicazione dello scritto che ho preferito ora offrire nella sua integralità con qualche lieve aggiunta.

Roma, 7.VII.1979.

CORNELIO FABRO

LIBRI - Rassegne

CULTURA CATTOLICA, NICHILISMO E VIOLENZA

La problematica dell'avvicinamento tra pensare cristiano e pensare mondano non è mai mancata nella coscienza occidentale anche quando la scienza era alchimia (o forse « vera » scienza?), anche quando la filosofia era « ancilla » di molte cose. Quello che già Gregorio IX in una lettera ai teologi parigini del '200 definiva il « mal fermento del mondo » era la scienza che aveva affascinato costoro al punto da renderli conformi al mondano, anche nell'interpretazione della dottrina «tramandata dai Padri». E in questo fascino si rivelava soltanto una conversione al mondano, o forse anche un'ansia di recupero del mondano al sacro, al religioso? Certi scismi, certe eresie non sono nati forse da un'ansia di dilatare la verità al punto da farle catturare i chiaroscuri, le penombre dell'incerto? Questo soprattutto è avvenuto nelle zone dottrinali che finiscono di essere dogma e costituiscono invece la tradizione culturale cristiana. In essa i connotati dell'uomo come realtà terrena hanno sempre trovato coscienze che li valorizzassero, magari nel rischio del contrasto tra dottrina ufficiale e soluzioni culturali, tra magistero e teologia.

Nella storia del pensiero cristiano, o, se si vuole, della filosofia o della cultura cristiana, il tentativo di cristianizzare il mondano pur con il rischio di mondanizzare il cristiano non mancò mai, in nessun tempo. Dal monito paolino a Timoteo di « schivare le discussioni della pretesa gnosi » negli albori della evangelizzazione alle non innocue ingenuità emerse nei convegni post-conciliari su « evangelizzazione e promozione umana » o altresì su « evangelizzazione e cultura », dove la resa ai valori mondani supera e travolge la resistenza ad essi, si rivela costantemente il rapporto drammatico e inconciliabile del cristianesimo con il reame terrestre.

La storia del Cristianesimo è la storia di questa inconciliabilità.

Ma è anche la storia, si diceva, dei tentativi di superarla proponendo « risposte adeguate ai problemi e alle domande della propria epoca ». E in particolare la storia della cultura cattolica è purtroppo la storia di questi tentativi.

Diciamo purtroppo perché è ineliminabile una zona di utopia in questi tentativi. Infatti la difficoltà della formazione di una cultura cristiana (o più propriamente cattolica) si rivela nella coscienza personale nel momento di far convivere la vocazione soprannaturale con le esigenze mondane dell'intellettualismo critico e della « ragione » come misura delle cose; e nella coscienza o esperienza della società cristiana (in concreto della Chiesa) nel momento dell'accettazione e della giustificazione teologica delle realtà culturali, che il così definito « mondanesimo occidentale » ha accumulato e ha proposto negli ultimi secoli di storia, segnati da due radicali crisi della cristianità: *la rivoluzione* protestante che si identifica con il tramonto della teocrazia nell'occidente (e dalla quale derivano le successive esperienze dell'illuminismo, del liberalismo culturale, del democraticismo), e *l'apostasia modernistica* che si identifica con la diaspora dottrinale e con il dissolversi di una Tradizione, considerata ormai soltanto come normativa storica e non come fonte di approfondimento della Rivelazione.

Quel mondanesimo occidentale peraltro si era costruito autonomamente (pur attingendo da fonti cristiane) indicando alla cultura moderna i confini della « antropologia filosofica »: le realtà dell'esperienza e della ricerca nei famosi « limiti della sola ragione ».

E' inutile ripetere che una specie di atto sponsale tra ragione laica (nei suoi sacrali aspetti di « metodo » cartesiano e di « scienza » kantiana) e vocazione e adesione soprannaturale non solo ha sempre affascinato — come si accennava poc'anzi — i cattolici sensibili alla ricerca culturale, ma li ha mantenuti nell'ansia di *una fedeltà da rispettare da una parte*, e di *un richiamo da non rifiutare dall'altra:* inconcepibile instabilità tra una vocazione totalizzante come la cristiana — che nulla di « mondano » concede alla realtà — e un'esigenza di accoglimento di un metodo della conoscenza invece *tutto* mondano, e perciò naturale, laico, secolare quale la ragione moderna propone all'uomo (ed è, contraddittoriamente, il solo assoluto del relativismo moderno!).

Questa instabilità, questa ansia, questo costante rischio *tra fenomenologia e metafisica, tra mondano e soprannaturale, tra*

storia ed escatologia, è la radice della difficoltà (o della impossibilità?) di una « cultura cristiana ».

« La Cultura cattolica e il nichilismo contemporaneo » è il titolo di un libro uscito nei primi mesi del '79 per i tipi di Rusconi. L'autore, Gianfranco Morra, professore di sociologia della conoscenza nell'Università di Bologna, ci parla lungamente (anche se il libro è piccolo) di tutti o quasi tutti i guai della cultura contemporanea (sensismo, antropocentrismo, scientismo, tecnicismo, soggettivismo, pluralismo, indifferentismo, ateismo: una serie di ismi che ci danno un incubo se pensiamo di esserci vissuti in mezzo).

Naturalmente in questo che il lessico di oggi definisce «contesto» quali potevano essere i connotati della « cultura cattolica » (nella quale il Morra in definitiva dimostra di aver creduto e di credere)? Anche qui qualche ismo ci scappa (populismo, parassitismo, antitradizionalismo, clericalismo, sentimentalismo...) ed emergono così le « cinque piaghe » della cultura cattolica. La quale, per Morra, dovrebbe costruirsi, o ricostruirsi, come ci si è illusi di costruire una politica "cristiana": nel divino ordine della città celeste. Morra, ed altri come lui, tutti meritevoli di lettura, consapevolmente o meno sul cammino di Maritain e di Mounier ma anche di G. Marcel e di S. Weil, pur dando della cultura contemporanea un'analisi attenta e alquanto inesorabile, mostrano di credere veramente alla possibilità di utilizzare le ceneri del neopaganesimo per proporre nuovi modelli di cultura cattolica quasi che questa cosa (la cultura cattolica, appunto) sia tanto essenziale da far parte integrante del « Mistero nascosto ai secoli ».

La vigilanza intellettuale — e spirituale — di Morra nel rifiutare le proposte della scienza-cultura contemporanea (la proposta tecnocratica, quella marxista, e la proposta neoilluministica), non ravvisa nel « recupero di una cultura organica e tradizionale, di una scienza adeguata, volta a indagare, con « intelletto d'amore », la natura nella sua origine e nella sua finalità, entro i limiti che ogni ente finito pone come intrascendibili..., di una saggezza superiore capace di condurre l'uomo al dominio di sé e dei propri impulsi mediante la partecipazione al Principio originario e all'inserimento dei valori permanenti in ogni attività dell'esistenza... » (pag. 183), il sogno utopistico di una sorta di razional-religionismo che ritrova nel Sacro l'Oggetto ottimo massimo a cui tutto tende e in cui tutto si equilibra (si nota qui l'influsso di Elemire Zolla in « Che cos'è la Tradizione »?): una visione onto-sacrale sostenuta dalla fiducia in un mondano ben potato e ripulito della perfidia illuministica e del sensismo tecnologico, in un mondano che sappia realizzare un «equilibrio

coscienziale con il prossimo, con la natura e con il Sacro » (ibid.). Incredibile rarefazione mentale di una cultura che piuttosto di ammettere la propria irrealizzabilità rinuncia alla consapevolezza del dato più emergente dell'umano: *il peccato, il male, la morte;* e del dato più emergente del mondano: *di essere nel potere del Maligno.* La « fiducia » che l'intellettuale cattolico concede al mondo « purificato » è in definitiva *la resa* al mondo, al suo optimum naturale, ai suoi eventi progressivi, alle sue «cose positive», a quel futuro di pienezza antropologica, a quella sorte luminosa del reame terrestre che sono lo scandalo dell'attesa escatologica cristiana, che sono « il secolo presente » in senso evangelico, quel « profondo » dal quale il grido cristiano supplica la liberazione e la salvezza.

Il voler cristianizzare ad ogni costo la coscienza laica moderna, la cultura di tipo mondano, la scienza naturalistica e la tecnologia secolare nella speranza di una conversione di queste realtà verso un ritorno a un principio originario di chiarezza razionale, di lume interiore, di meraviglia per il reale, di adorazione per il Sacro non è un'operazione utopistica, non è una sorta di attesa messianica di un futuribile regno geo-uranico (dove tra ciò che trascende e ciò che è trasceso, tra lo spirituale e il terrestre vi è una continuità e una complementarietà nell'ordine, vi è uno scambio di fiducia e di benevolenza talché le realtà tutte si perfezionano verso l'alto e le une non travalicano il confine e il fine delle altre); non è tutto questo; quel voler cristianizzare è *il rovesciamento della vocazione cristiana,* che è tutta al di là « della figura di questo mondo », è il *rifiuto del rischio* tra perdita e salvezza senza alcun sostegno mondano, è un *ricorso intellettuale* alla bontà originaria della creazione come archetipo dell'essere *privo della presenza cristiana del peccato e della morte.*

« Porre qui la questione di Dio vuol dire negarlo. Io devo dirtelo, caro padre, mi dispiace doppiamente: perché sono le mie ultime parole. Tu sei un pastore, un curatore d'anime e nell'ultima lettera si dice solo quello che è vero o quello che si crede esser vero. Io ho cercato Dio in ogni cratere di bomba, in ogni casa distrutta, in ogni angolo, presso ogni commilitone, quando stavo dentro la mia trincea, e anche in cielo. Dal cielo bombe e fuoco. Soltanto Dio non c'era. No, padre, Dio non esiste. Lo scrivo di nuovo e so che è spaventoso. E non potrà essere riparato da me ».

Questa è una confessione disperata in un momento disperato. E' la lettera di un soldato tedesco al padre negli ultimi giorni di Stalingrado.

In queste parole si rivela nella sua grandezza buia il nichi-

lismo contemporaneo. Ma non solo, si badi, quello che fa negare l'Essere, ma il nichilismo che nega la « prassi », il risultato. La distruzione, la morte è il segno di una prassi umana, il segno e la conclusione della filosofia della pratica — o scienza, o tecnica che è, come afferma Emanuele Severino, « la capacità, scientificamente controllata, di produrre e di distruggere le cose ». L'esperienza del soldato tedesco di Stalingrado è quella della distruzione della « cosa », e di tutta la cosa.

E' questo il punto profondo e dolente della lunga riflessione — di sapore politico, moralistico, filosofico, giornalistico — che Severino, professore di filosofia teoretica nell'Università di Venezia, propone nel suo libro «Téchne le radici della violenza» (Rusconi, 1979). La « Cosa » è la trama della storia umana consapevole, e critica; è la matrice del pensare, dello scegliere, del decidere, del credere, del vivere umano nei venticinque secoli di storia che si chiama storia dell'Occidente, è la « forma » della mente e il significato della vita, è l'incubo insomma della vita quotidiana e secolare di questa umanità che ha iniziato a porsi il problema di essere con la filosofia greca e che da quella filosofia dell'essere e del dover essere (la filosofia della cosa) ha costruito ogni sua successiva diversa, opposta Weltanschauung, la sua teoresi, la sua cultura, la sua téchne.

E' in questa disponibilità assoluta della cosa che si rivela il dominio di essa, dell'essere, del non essere, e quindi la possibilità anche di far uscire nell'essere e di far rientrare nel non essere la cosa: « Solo in quanto la cosa è pensata come ente, cioè come essere nel tempo, è possibile il dominio tecnico della cosa. La capacità tecnica di produrre e distruggere è infatti la capacità di guidare le cose dal nulla all'essere e dall'essere al nulla » (pag. 283).

In questa capacità di produrre e di distruggere si cela e si rivela il volto del nichilismo contemporaneo, quasi un potere tirannico sull'essere e sul non essere, un potere dell'uomo sulle cose e su se stesso: il potere del dominio e della violenza.

La violenza dunque, che è espressione di volontà di potenza, e che è potere prevaricante, ha la radice, secondo Severino, nel potere sull'essere e sul non essere della cosa, sul produrla e sul distruggerla; e la radice di questo potere mentale (filosofico, cioè del pensare la cosa e di negarla) e concreto, pratico (tecnico, cioè di produrla e di nientificarla) è nel pensiero greco, all'inizio della civiltà occidentale. Ma anche un altro significato nuovo porta alla luce la teoresi ellenica: « il significato di ciò che è stato chiamato verità » (pag. 78), come luogo necessario che niente, né il tempo né lo spazio, può annullare: la verità definitiva, assoluta, eterna. Anche questo è un dato del pensiero

originario greco, e quindi occidentale. E, continua Severino, anche in questo concetto di « verità definitiva assoluta eterna » si cela il volto della violenza. La « verità » che diventa l'ethos, la dimora stabile di qualche cosa di storico, non tollera qualcosa di diverso — sia storico, sia metastorico — che le si oppone. Perché la scelta anche politica del migliore dei mondi sociali si fa nella convinzione di una verità che diventa forza e lotta contro un'altra verità precedente: il rifiuto della sopraffazione si fonda sul diritto alla sopraffazione.

Nella cultura contemporanea la « ragione » riconosce di essere una fede; e in questa identificazione (tra una ragione che ha « costruito » la cosa per distruggerla, e una fede che si fonda su una verità definitiva che non ammette il suo contrario e il suo diverso) si trova ancora la radice della violenza: « il potere è l'essenza di ogni fede » (pag. 89).

Il tono discorsivo e sovente giornalistico del libro di Severino racchiude più di una intuizione geniale che soltanto una « mens » filosofica può raggiungere e coordinare nell'assetto di una ricerca di critica culturale. La genesi della violenza individuata nella filosofia dell'essere greca è una condanna di tutta la filosofia occidentale che da quelle premesse si è costruita, per sviluppo o per differenziazione o per contrapposizione. Tuttavia ci sembra che Severino con tolleranza indulga assai più alle prevaricazioni teoretiche dell'età moderna che hanno fatto dell'oggetto e del soggetto, (e dunque della cosa concepita ad intra e ad extra) l'esaurirsi della ricerca filosofica, che non alla teoresi antica che è stata soprattutto un « vedere » l'essere nella sua realtà unificante. Certamente è troppo facile e ovvio obiettare che la « cosa » non è tanto il prodotto della filosofia greca quanto invece della filosofia moderna, dalla res cartesiana alla cosa in sé kantiana, allo svuotamento idealistico della cosa. Ma è stato altrettanto facile a Severino, per la sua puntigliosa critica alla filosofia greca come fonte di tutto il pensiero occidentale, prendere come termine ad quem la « cosa » anziché la metafisica dell'essere come scienza dell'Intero.

L'imputazione di « violenza » al criterio della « verità definitiva » è anch'essa intellettualmente suggestiva, anche se ci sembra occultamente sottesa una ineliminabile vis polemica verso la tradizione dottrinale cattolica, o comunque cristiana; infatti proprio nelle prime pagine del suo libro Severino si pone la domanda (per lui retorica, è il caso di dire): « ma la fede, in quanto tale, non è forse la forma originaria della violenza?» (pag. 77).

L'acquisizione di una spiegazione, e dunque di taluni punti di validità, e di verità, è un processo conforme all'esigenza della ragione; l'acquisizione di questi punti di verità — definiti, o

definitivi — non è fonte di violenza perché il caso contrario, vale a dire la non acquisizione di essi tramite la ragione, il rifiuto di procedere a dei punti di validità razionale, e quindi di verità, è sì questo una violenza contro la ragione. Il timore di non apparire agnostico in materia di certezze induce forse Severino a privilegiare un sofisma per elaborare un altro anello della sua catena logica che vuole concludere nell'identificazione della conoscenza della cosa (filosofia), della verifica sulla cosa (scienza), della fede nella cosa (religione) e dell'uso della cosa (tecnica), *il potere sulla cosa* che è la forma originaria e incontestabile della violenza?

Dicevamo poc'anzi che avvince il lettore il procedere discorsivo tra il teoretico e lo storico e l'aneddotico del libro di Severino (che ci sembra, lo diciamo francamente, cucito tra i suoi vari capitoli, forse in origine isolatamente pensati o forse anche parlati, e con diverso destino di uditori) ma in realtà il pensiero unificante che vi si rivela è di sapore positivistico, sia per quella sorta di indiscusso fideismo verso la scienza e la sofisticata tecnologia che sovrasta il nostro mondo, sia per l'esaurimento nella téchne, non solo del ragionare ma anche del volere e del credere. Il vecchio Ardigò (per il quale persino l'inconoscibile spenceriano fu uno scandalo, perché segnale di una aborrita e temibilissima trascendenza) se ne consolerebbe? Che cosa ci sarebbe di meglio per lui dell'affermazione che « l'uomo della civiltà della tecnica che è ormai divenuta l'erede dell'onnipotenza di Dio » (pag. 371) è l'uomo che potrà godere di quella felicità tangibile che il vecchio Dio di Gesù aveva continuamente differito?

(Questo vecchio Dio di Gesù Cristo entra qua e là tra le pagine di Severino. Perché ci entra? Perché forse anche questo autore « non può non dirsi cristiano »? oppure perché per demolire tutto occorre demolire anzitutto « quel » Dio? A pag. 241 c'è un curioso capitolo dal titolo « Il giudizio finale » - una specie di tête à tête tra il Dio giudice e il filosofo. Il linguaggio ha il tono gnomico e mellifluo del leopardiano « dialogo di un venditore di almanacchi e di un passeggere». Ma la conclusione rivela lo struggimento dell'esule: « tutti coloro che sono in rapporto al messaggio cristiano ne dubitano - anche i credenti, anche i santi, anche l'uomo Gesù »).

Ma anche se Bontadini, in un lontano scritto (1) dice che il « positivismo è, prevalentemente, la filosofia di quegli indivi-

(1) Gustavo Bontadini, *Il compito della metafisica*, in *Quaderni dell'Archivio di Filosofia*, Bocca, Milano 1952, pag. 16.

dui e di quei popoli che si trovano bene nel mondo » (non ci sembra tuttavia il mondo narrato da Emanuele Severino), dice anche che la comprensione della prassi è teoretica, e che il teoretico è sempre al limite, rispunta sempre, e il « positivismo è la migliore introduzione alla teoresi, e, perciò, alla metafisica... Nulla più della dottrina positivistica dell'insignificanza della metafisica, fa risaltare, per diffalco, il significato della metafisica ».

E questo ci fa ben sperare.

E ci sia consentita una breve riflessione sulla "violenza" che oggi non solo è « d'obbligo » nella società che in parte la attua e in parte la subisce, ma che è diventata anche tema d'obbligo del giornalismo e della cultura, cosicché l'esecrazione analitica e intellettualistica, invece di correggerla o di contenerla o di combatterla, la esalta, mitizzandola.

E' proprio il caso del libro di Severino che induce a concludere che ogni atteggiamento della ragione (chiarezza delle idee che vengono definite, e come tali intese a realizzarsi) o della volontà (valori etici, una fede) è origine e radice della violenza. La téchne poi è l'assetto del produrre e del distruggere, secondo Severino, e qui non possiamo dargli torto.

Ci sembra tuttavia che l'equivoco nasca nell'identificazione tra scelta (atto intellettivo) e violenza, e tra decisione (atto di volontà) e violenza (a pag. 354 c'è un capitoletto dedicato a « decidere-decaedere » che si compiace di qualche accenno filologico, ma poi devìa nella critica politica); vi è identificazione con la violenza, per Severino, anche nella scelta di un ordine piuttosto che di un disordine, di un « bene » piuttosto di un non-bene. Anzi scelta e decisione sono violenza. Ora scelta e decisione sono l'essenza del vivere umano e biologico: o tutta la vita è « violenza » (può anche essere) e in questo caso essa, la violenza, non scaturisce dalla filosofia occidentale e dal suo nascere, in particolare, (la filosofia greca), ma *è* da prima, *dal sempre della vita;* oppure la sola non-violenza è la staticità, l'inerzia, dunque la morte. Forse il nichilismo di Severino non può che trovare nella morte il termine ad quem della sua critica della vita come « essere ».

La dispersione dei valori più evidenti, sui quali non ci si può sbagliare (il valore di bene come vita, come essere - il valore di male come morte) invertiti e travolti da una patologia filosofica, *tramutano il senso dello slancio vitale e del cammino di conoscenza in sopraffazione,* e grottescamente privilegiano come ordine e come libertà l'inesistente equilibrio della morte.

ANTONIO MANFREDI

IL « DIZIONARIO DEGLI ISTITUTI DI PERFEZIONE »: I BARTOLOMITI ARMENI (Ed. Paoline, Roma).

L'anno scorso (RENOVATIO, 1979, 3, pagine 410-425), presentando il quinto volume del DIZIONARIO DEGLI ISTITUTI DI PERFEZIONE, mi riallacciavo a quanto era già stato detto, nella stessa sede, sullo stesso argomento (*ib.*, 1978, 1, pagine 114-116)), e mi permettevo « un parziale completamento » storico e teologico di una voce, col ricorso a fonti archivistiche inedite.

Ora vorrei fare la stessa cosa a proposito dei *Bartolomiti Armeni* (DIZ. cit. I, 1974, colonne 1073-75), nella continuità di interesse e di sostanziale apprezzamento per una impresa editoriale e redazionale così impegnativa, e nella identità di metodi e di intenti per il parziale completamento.

L'estensore della voce *Bartolomiti Armeni,* il domenicano Luigi-Abele Redigonda, dopo un accenno alle varie denominazioni assunte di volta in volta da questi religiosi e alla loro differenza nei riguardi dei Frati Unitori di San Gregorio Illuminatore (a questo proposito è bene ricordare anche R. LEONERTZ, O.P., *La société des Frères Pérégrinants,* Roma, 1937, *passim* e specialmente le pagine 141-150), traccia una lucida ricostruzione storica, anche se breve, delle loro vicende storiche, dalla prima fondazione in Italia, a Genova, nel 1307-08, fino alla soppressione, nel 1650-51, sulla scorta del volumetto « raro » di G. BITIO, *Relazione del principio e stato continuato della religione de' Frati de San Basilio degli Armeni in Italia,* Pavia, 1640, dei bullari e dell'opera di M.A. VAN DEN OUDENRIJN, *Les Constitutions des Frères Arméniens de S. Basile en Italie,* Roma, 1940.

A quanto dice il padre Redigonda aggiungo alcune note storiche e alcuni particolari sulla organizzazione e sulla vita spirituale di questi religiosi, utilizzando spigolature archivistiche genovesi di alcuni anni fa.

1. - Il DIZIONARIO DEGLI ISTITUTI DI PERFEZIONE usa la denominazione di *Bartolomiti Armeni,* nella sottolineatura della provenienza geografica e del legame con la casa-madre italiana, il monastero di San Bartolomeo degli Armeni a Genova. Il Bitio e il van den Oudenrijn, invece, preferiscono le espressioni *Frati di San Basilio degli Armeni* e *Frati Armeni di San Basilio,* le quali, oltre che all'origine geografica, rimandano anche alla matri-

ce spirituale della regola basiliana. Il Bonanni, all'inizio del secolo XVIII, parla di *Congregazione di San Basilio degli Armeni* (F. BONANNI, *Catalogo degli Ordini religiosi della Chiesa militante*, Roma, 1706, tav. XCIV). Le fonti archivistiche genovesi, consultate per questa notizia, usano le espressioni *Ordine di San Basilio, Basiliani citra mare* e *Basiliani* semplicemente. Preferisco anch'io quest'ultima denominazione di *Basiliani*, non solo per la sua comoda brevità ma anche perché, a favore di essa, militano la vicinanza cronologica con gli avvenimenti e la testimonianza diretta delle fonti superstiti.

Tali fonti ci danno anche quello che, probabilmente, era la denominazione popolare di questi religiosi: *Hermini*, per Armeni.

I Basiliani vestivano « una tonaca rozza color leonato (cioè colore del manto del leone) di sopra nera, un mantello nero e un cappuccio nero, grande, aperto in due parti ». Questo doveva essere l'abito originario, di quando lasciarono il *Mons niger* in Armenia e passarono a Genova, all'inizio del secolo XIV: esso dovette essere sostituito da quello domenicano, nel 1356, quando il papa Innocenzo VI sottopose gli Armeni alla giurisdizione dei Domenicani e alla regola di Sant'Agostino.

Questo abito originario potrebbe anche non discostarsi molto da quello raffigurato e descritto dal Bonanni nel suo *Catalogo* e attribuito ai Monaci di San Basilio in Grecia (*ib.*, tav. XCIII): costoro indossano una lunga tonaca nera (non di color leonato, come i Basiliani) e « in capo portano sempre un berrettino, da cui sono coperte le orecchie, e aggiungono un capuccio ampio, al quale sono attaccati due pendoni larghi circa quattro deta, che cadono sopra le braccia, e da essi dicono significarsi la croce »; mentre, sempre nel Bonanni, i frati della Congregazione di San Basilio degli Armeni, che egli fa coincidere coi nostri Basiliani, indossano l'abito domenicano (*ib.*, tav. XCIV).

Al loro arrivo a Genova, dall'Oriente, i Basiliani sembrano essere stati soltanto due, Martino da Segarizzo e Guglielmo: professano il servizio di Dio e delle anime nella mendicità. Non offrono altre caratteristiche spirituali e di apostolato.

Incontrano subito il favore della popolazione, forse anche per precedenti legami con mercanti genovesi in Oriente, e dell' autorità ecclesiastica: ottengono donazioni di terre e di case, e iniziano la costruzione della chiesa e del monastero di San Bartolomeo.

Il favore della popolazione continuerà ininterrotto fino alla soppressione dell'Ordine, alla metà del secolo XVII, nonostante le ricorrenti accuse di corruzione, di decadenza spirituale, di disorganizzazione interna. Tra i benefattori, troviamo, a più riprese, le principali famiglie della città: i Montaldo, i Lecavele, gli

Spinola, gli Stella, i Malocello, i Pinelli, i Lamba Doria, i Grimaldi Cebà, gli Stalieno, i Di Negro, gli Imperiale, i Durazzo, i Gropallo,... si alternano in donare case e terreni, in offrire denari per costruzioni e restauri del convento e della chiesa, in istituire cappellanie e legati perpetui, in commissionare arredi, quadri e statue. Papi ed arcivescovi, inoltre, concedono privilegi ed indulgenze.

La donazione più insigne, che riveste anche un eccezionale significato spirituale sia in se stessa come per la vita religiosa della città, è costituita dal Santo Sudario, o Immagine edessena, che il doge Leonardo Montaldo, verso la fine del secolo XIV, volle *ecclesie* (di San Bartolomeo degli Armeni) *dari*. Il Santo Sudario divenne la reliquia più insigne di San Bartolomeo, che pure ne contava di importanti, e l'oggetto della devozione tradizionale dei Basiliani e della stessa città. Intorno al Santo Sudario si sviluppò anche un notevole interesse artistico e religioso-culturale: si realizzarono numerose opere pittoriche e plastiche, che portano le firme del Paggi, di Ludovico Brea, del Cambiaso, di Alessandro Vaiani, e di altri, genovesi e non genovesi; si intrapresero studi e ricerche a più riprese (l'ultima è proprio di questi anni) per indagarne l'origine, le vicende storiche e il significato religioso (Cfr. C. DUFOUR BOZZO, *Il Sacro Volto di Genova*, Roma, Poligrafico dello Stato, 1974). Anche oggi è oggetto di una profonda devozione cittadina.

Inizialmente, i Basiliani seguivano il rito armeno.

2. - Dall'esiguo numero iniziale e dalla prima fondazione genovese, con successivi apporti di personale armeno e italiano, i Basiliani aumentarono e si diffusero in Italia e, ritornarono anche, in Oriente. Nei tre secoli e mezzo della loro esistenza, in una successione cronologica che non è possibile ricostruire con esattezza, i Basiliani fondarono case a Roma, in Borgo Santo Spirito (Santa Prisca), a Milano, fuori di Porta Orientale (Santi Cosma e Damiano), a Genova (i vicariati dei Santi Pantaleo e Antonino, di San Bernardino e dei Santi Guglielmo e Bernardo, oltre la casa-madre di San Bartolomeo), a Civitavecchia di fuori (Santo Spirito), a Viterbo, a Pesaro, a Rimini, a Imola (Sant'Anna), a Foligno in città (Santo Spirito), ad Ancona nel monte (Santa Maria de Camerlata), a Bologna di fuori (Santa Maria della Rippa), a Faenza in città (San Sebastiano), a Perugia fuori di Porta Sant' Angelo (San Matteo), a Padova (Sant'Anna), a Pavia (Santi Giustina e Carlo, fondato dal p. Stefano Palma con l'eredità paterna), a Pontecurone (San Pietro), a Parma (San Gregorio), a Borgo San Donnino, a Ferrara (Sant'Anna, detto anche di San Benedetto del Borgo), a Pistoia (Sant'Onofrio), a Siena (Santi Simone e Giuda), a Lucca (San Paolo), a Firenze (San Biagio,

detto anche San Basilio « acanto la Masina »), a Pisa (Sant'Antonio di Spacciavento), a Sarzana (romitaggio di Sant'Erasmo e convento di Santa Margherita), a Gubbio fuori le mura (Sant' Anna), a Napoli vicino al mare (Santo Spirito), a Caffa (San Giovanni).

Stupisce quest'ultima fondazione, sul Mar Nero; che i Basiliani citra mare, dopo essere fuggiti in Occidente davanti alla minaccia turca, siano ritornati « missionari » in Oriente, al seguito dei Genovesi? Potrebbe anche essere stato possibile: Ludovico di San Pietro d'Armenia, dell'ordine dei Basiliani citra mare, il 6 maggio 1409, consacra l'altare maggiore di San Bartolomeo e viene detto « vescovo Soldaiense ».

Dalla documentazione superstite sembra che si possa affermare che, nonostante tutte le donazioni di cui furono beneficiari, i Basiliani vissero in costante povertà: nel 1418 il priore generale Antonio di Pietro da Pisa comunica a Martino V che il suo Ordine ha solo 5 conventi degni di questo nome e versa in grande miseria. Nel 1538, a San Bartolomeo degli Armeni ci sono circa venti frati, costretti a mendicare per vivere, non avendo 100 scudi di reddito annuo.

Diversi conventi vengono abbandonati, per penuria di mezzi e di religiosi: nel 1448 i Basiliani donano il convento di Santo Spirito di Napoli ai Domenicani; nel 1475 rinunciano al convento di Santo Spirito di Bologna.

In genere non condussero vita esemplare: in diverse circostanze viene segnalato all'autorità ecclesiastica la loro vita « senza obbedienza e senza regole ».

Ci sono stati conservati i nomi di alcuni religiosi: nel 1337 ci sono Leonardo Venantia, Bartolomeo da Fabriano e Simone *de Arzerono*.

3. - Nel 1650, come si sa, Innocenzo X decreta la soppressione dei Basiliani. I religiosi superstiti si adoperano in tutti i modi per ottenere la sospensione e la revoca della bolla: chiedono l'appoggio del cardinale protettore; inviano a Roma relazioni sullo stato spirituale e materiale dell'ordine (denunciano una rendita annua di diecimila lire)... Inutilmente: nel 1651 devono abbandonare la casa-madre e sede del superiore generale, San Bartolomeo degli Armeni: ogni religioso sacerdote ottiene 40 scudi romani, ogni converso 20 scudi, con la possibilità di entrare in altri ordini religiosi.

Due « curiosi successi » colpirono la fantasia dei contemporanei, religiosi e fedeli, e vennero interpretati in relazione alla soppressione dei Basiliani.

Nel 1650, nel monastero vi era una statua di San Basilio

(che non può essere confusa con quella *maiestatem Beati Basilii* che nel 1343 un certo Marchisio Strada *fecit fieri)*, di stucco, trasformata poi dai Barnabiti, che successero ai Basiliani nel possesso di San Bartolomeo degli Armeni, in quella del loro beato Alessandro Sauli. Questa statua, « che stava mezzo la scala grande, pochi giorni prima che da Roma venisse la nuova della soppressione, scoppiò in maniera tutta insieme e all'improvviso che comparve in un subito da capo a piedi tutta piena di lunghe, larghe e spesse crepature; anzi, nella parte sinistra del petto gettò fuori tanta materia che vi restò un tonda apertura e una profonda concavità, capace d'un grosso pane, in modo che pareva con quello scoppio esserle uscito dal petto il cuore; e tale per appunto fu da tutti noi (Barnabiti) trovata la statua, e così lasciata per molto tempo... Da questo fatto, con ammirazione osservato, quei frati, all'hora più che mai timidi d'esser soppressi, presero pessimo augurio della loro rovina. Ma venuta poi indi a dodeci giorni la nuova della loro estinzione e confrontato esattamente il tempo della statua scoppiata col tempo minutamente cercato della Religione estinta, trovarono che nello stesso giorno, hora e momento in cui il Sommo Pontefice sottoscrisse il decreto della loro soppressione in Roma, scoppiò qui in Genova la statua già detta di San Basilio ».

Qualche tempo dopo, nel 1651, in attesa dell'esito del ricorso a Roma per la revoca del decreto di soppressione, e precisamente « il primo giorno di Pentecoste (del 1651), celebrando i vespri solenni, e secondo il rito domenicano, ..., cantandosi il salmo *Memento Domine David,* quando giunsero (i Basiliani) a quel versetto *Hec requies mea in seculum seculi, hic habitabo quoniam elegi eam,* di sotto la mezza luna del choro si spezzò una lunga pietra di lavagna, della quale un grosso pezzo cadde tanto vicino al generale, solennemente apparato, che poco più appresso lo colpiva nel capo; e a quel rumore apprendendo maggior rovina i frati, tutti quanti fuggivan dal choro, ma ben presto ritornati a proseguire il vespro, presero poi indi argomento di non più sperare, e quagurio di non dover più in Roma ottenere la supplicata grazia di potersi quivi (nel monastero di San Bartolomeo) fermare sino alla morte; e, per usar il modo da essi usato nel far questo racconto, da quel sasso, che tutti li pose in fuga, hebbero una solenne e strepitosa mentita all'horché nel promettersi cantando una quieta dimora, li costrinse con la paura ad una inquieta e frettolosa partita ».

4. - Ai Basiliani, nel possesso e nell'officiatura di San Bartolomeo degli Armeni, successero i Barnabiti, che la spuntarono sui Gesuiti, sui Domenicani e sui Minori.

Nel 1746-47, un non meglio identificato D.N.N.N.N., milanese, trentasettenne, novizio barnabita nel convento di San Bartolomeo degli Armeni a Genova, durante l'anno di noviziato e per incarico dei superiori, compilò *propria manu* un *summarium omnium scripturarum actorumque,* cioè ordinò, regestò e inventariò l'archivio del convento.

Questo ignoto novizio dell'età di Ludovico Antonio Muratori raccolse e classificò il materiale esistente per argomenti e in ordine cronologico, senza far distinzione tra documenti riguardanti i Basiliani e documenti riguardanti i Barnabiti, nell'intento di ricostruire vicende, personaggi e patrimoni. Anche se prende qualche abbaglio (il toponimo Poitiers, ad esempio, delle bolle di Clemente V, diventa ... Pessaro cioè Pesaro!), dimostra una certa esperienza d'archivio, una perizia paleografica sufficiente e anche una discreta mentalità storica. Distingue l'originale dalla copia, l'atto completo dal transunto; ordina le notizie citando e talvolta riproducendo la fonte; completa le informazioni con riferimenti bibliografici (cita il Calcagnino, ignora il Bitio); è meticoloso per le date, i nomi e le cifre. Corregge, completa e critica; conosce l'importanza e l'utilità pratica degli indici dei nomi di persone e delle cose notevoli.

Ne risultò un archivio abbastanza consistente, con oltre trenta filze e cartelle, contrassegnate da lettere dell'alfabeto; con documenti non soltanto del convento di San Bartolomeo ma di diversi altri conventi dell'ordine basiliano: raccolti e conservati nel convento genovese dal momento che esso fu anche sede generalizia.

Per quanto riguarda in modo particolare i Basiliani, l'archivio conteneva numerosissime pergamene dei secoli XIV e XV, diversi registri e centinaia di fogli cartacei.

Tutto questo materiale prezioso è andato perduto in circostanze ignote. Particolarmente spiacevole è la perdita di libri (anche pergamenacei) di *Costituzioni,* di *Atti capitolari* (dal 1503 al 1630), di elenchi di religiosi (dal 1606 al 1632), di vari registri di sacristia, di un libro segnato *1489 - Libro di lettere,* ad uso dei Generali dell'ordine, con vestizioni, professioni, inventari di patrimoni dei vari conventi, di una raccolta di documenti pontifici riguardanti l'ordine dal 1474 al 1606,...

Attualmente è stato reperito solo un insignificante frammento pergamenaceo, di pochi centimetri di lato, del secolo XIV, conservato, forse, perché reimpiegato, nel secolo XVIII, sul dorso, per una filastrocca « contro gli dei falsi e bugiardi ».

ALBERTO BOLDORINI

Recensioni di:

Alberto Boldorini
Angelo Campodonico
Aldo Ceresa-Gastaldo
Francesco Pisani
Piero Stefani
Giannina Costa Scorza
Francesco Giovannini

LIBRI

LIBRI - Recensioni

AA.VV.: « EPISTEMOLOGIA E SCIENZE UMANE » - Milano, Massimo 1979, pp. 224.

Il volume raccoglie le relazioni e comunicazioni presentate al convegno su « Problemi epistemologici delle scienze umane », tenuto presso la Facoltà filosofica « Aloysianum » di Gallarate nell'ottobre 1977 e organizzato dall'Istituto di Studi filosofici di Milano, con l'aggiunta di una ampia introduzione di V. Possenti e di uno studio di L. Gardet. Al convegno hanno partecipato in qualità di relatori, i proff. E. Agazzi dell'Università di Genova, G. Cottier dell'Università di Ginevra, Patrick De Laubier dell'Università di Ginevra e A. Rigobello dell'Università di Roma.

Le domande cui il volume intende rispondere sono sostanzialmente le seguenti: in che senso si può parlare di « scientificità » delle scienze umane, in rapporto con le altre scienze? Come si collocano le scienze umane nella più vasta struttura del sapere? Quali condizioni « soggettive » occorre rispettare per fare scienza? Alla prima domanda risponde puntualmente Evandro Agazzi, il quale sottolinea il carattere analogico del concetto di scienza. Due condizioni sono necessarie perché si possa parlare di scienza: il rigore e l'oggettività. Per la costituzione del rigore scientifico nelle scienze umane, non sono necessarie, secondo Agazzi, la matematizzazione o la quantificazione. Riguardo all'oggettività, si afferma che « il superamento del contenuto soggettivo della coscienza si rivela sempre possibile attraverso la prassi, nel senso di una prassi che istituisce la noesi » (p. 72). L'accordo intersoggettivo si raggiunge attraverso delle operazioni. Questo aspetto accomuna le scienze umane alle altre scienze.

Alla seconda domanda rispondono particolarmente V. Possenti nella sua Introduzione e P. De Laubier nella sua relazione su « Riflessioni sui rapporti teoria-prassi nelle scienze sociali e la natura della loro "scientificità"». Le scienze umane, in una prospettiva di filosofia dell'essere, fanno parte della conoscenza di ordine pratico (conoscere per agire). Esse vanno perciò « subalternate » alla filosofia morale, in quanto presuppongono una certa immagine di uomo. « Nella epistemologia classica — osserva Possenti — si dice che una scienza è subalternata ad un'altra (subalternante), quando la scienza subalternata non raggiunge il pieno statuto di scienza se non ricevendo dalla scienza subalternante alcuni principi essenziali: e ci siamo sforzati di suggerire che le scienze umane non possono costituirsi in senso plenario come tali senza un'antropolo-

gia filosofica. Le scienze umane possono porsi come autonome solo su un piano empirico-descrittivo... non possono essere autonome quando pretendono di divenire pienamente esplicative ed in certo modo normative (p. 32). Nel saggio di P. De Laubier si vuole verificare la verità di questa impostazione del problema, prendendo in considerazione l'economia, la sociologia e la politica. Le conseguenze pratiche dell'esclusione della filosofia morale sono, in quest'ultimo caso, assai gravi, « perché la posta di questo problema epistemologico è nulla di meno della vita quotidiana e politica, i diritti fondamentali e le condizioni materiali di vita. Di fatto, un'opzione politica concepita a mo' di verità scientifica esclude il pluralismo, protetto, invece, dalla concezione prudenziale della politica. Quest'ultima consiste nello scegliere dei mezzi in vista di fini, sotto il controllo di un'etica, e non nello scoprire il solo metodo scientifico (tecnocrazia), né nel giustificare i mezzi con il fine (totalitarismo) (pp. 94-95). Il tema del rapporto fra scienze umane e ordine morale nella filosofia contemporanea viene sviluppato nella relazione del prof. A. Rigobello su « Statuto epistemologico delle scienze umane e loro rapporto con l'ordine morale ».

Il prof. G. Cottier, nella sua relazione su « Conoscenza storica e scientificità », sottolinea, riprendendo particolarmente il pensiero del Marrou, l'importanza della conoscenza prudenziale nel lavoro di ermeneutica storica, e quindi, la necessità che il soggetto sia integralmente umano: « Quando si dice che la storia è una scienza umana, conviene mettere l'accento sull'aggettivo. E' perché essa è scuola di umanità che la storia presuppone come « sine qua non » della propria attività, la ricchezza interiore dello storico » (p. 132). Si è così risposto anche alla terza domanda che ci eravamo posti all'inizio.

Infine occorre sottolineare che le comunicazioni mettono a fuoco vari aspetti di rilievo nel rapporto tra le scienze umane ed alcune fondamentali correnti filosofiche contemporanee quali il marxismo e il neo-tomismo. Nel complesso, il volume ha il notevole pregio di mettere utilmente a contatto due settori tuttora per lo più considerati estranei l'un l'altro: l'epistemologia classica, aristotelica e scolastica, con la moderna epistemologia delle scienze umane. Questo rapporto contribuisce a comprendere meglio che cosa siano le scienze umane, come esse si collochino in una sistematica del sapere, in cui la metafisica e la filosofia morale giocano ancora un ruolo decisivo. La « molla » di questo confronto, che prosegue intelligentemente il tentativo maritainiano dei « Degrés du savoir » (ma Maritain non si era occupato in particolare delle scienze umane) è il bisogno, oggi urgente, di concepire un sapere, capace nel contempo di unità e di autonome articolazioni. Non a caso ritorna spesso nelle relazioni il tema della analogia.

A. C.

GIACINTO A. SCALTRITI, o.p.: L'ULTIMO SAVONAROLA, 2.a ed., Edizioni Paoline, 1977, pagine 198.

GIACINTO A. SCALTRITI: PIER GIORGIO FRASSATI E IL SUO SAVONAROLA, Edizioni Paoline, Roma, 1979, pagine 240, lire 3.500.

Propongo insieme queste due opere, perché esse mi sembrano le più recenti fatiche savonaroliane dell'amico Scaltriti, e anche perché l'Autore, proprio in questi giorni, è ricordato e inadeguatamente, mi sembra, giudicato, nella rassegna di un noto studioso.

Roberto Ridolfi, al cui nome, nel campo degli studi savonaroliani degli ultimi cinquant'anni, ognuno riconosce nullum esse par elogium, nel recentissimo articolo *Il Savonarola e gli studi . Vent'anni dopo: bilancio sui biografi del Frate,* pubblicato sul *Corriere della sera* del 18 marzo scorso, come accomiatandosi « anche da questi studi dopo più di mezzo secolo », fa

il « punto della navigazione », cioè delle ricerche e dei risultati, suoi e di altri, presentando studiosi e opere, e segnalando criticamente le più stimolanti e significative linee di lettura e interpretazione della personalità e dell'attività del grande Domenicano.

Tra questi studiosi, il Ridolfi afferma di poter « appena ricordare » anche Giacinto Scaltriti, « le cui sempre fervide pubblicazioni, ..., di carattere divulgativo, ..., sono ben fatte ».

Il Ridolfi ha ragione quando definisce « fervide » le opere del Nostro: esse (tutte, ma specialmente, direi, quelle savonaroliane) rivelano una passione, un entusiasmo, una partecipazione che l'atteggiamento esterno dell'Autore, riservato, assorto, « tendente ad assentarsi da tutto e da tutti » difficilmente lascerebbe intuire: ne fu a lungo testimone anche chi scrive, quando, negli anni Sessanta, ebbe con l'autore una familiarità di apostolato all' università di Genova.

Il Ridolfi ha ancora ragione, almeno in parte, quando afferma che le opere dello Scaltriti meglio sarebbero rientrate in quel genere di studi sul Savonarola da lui analizzato nel precedente articolo *Il Savonarola e gli altari,* pubblicato, sempre sul *Corriere della sera,* vent'anni fa (28 febbraio 1960): Giacinto Scaltriti lavora da anni, senza risparmiarsi, con convinzione (e a ragione) e con competenza e felicità di risultati, per la canonizzazione di Girolamo Savonarola.

Il Ridolfi, invece, a mio parere, non ha ragione quando ascrive genericamente le opere savonaroliane dello Scaltriti al genere « divulgativo », pur qualificandole « ben fatte », senza citarne nemmeno una. Non nego che alcuni brevi lavori dell'Amico Domenicano, considerato « tra i più attivi studiosi savonaroliani », specialmente gli articoli su giornali e riviste, siano divulgativi: ma non vedo come potrebbe essere definito « divulgativo », per quel tanto di discriminatorio, di negativo e di deteriore addirittura che questo termine ha inevitabilmente nella accezione comune, *L'ultimo Savonarola* che, come dice il sottotitolo, è un *Esame giuridico-teologico del carteggio (brevi e lettere) intercorsi tra Papa Alessandro VI e il Frate Girolamo Savonarola.* Il Ridolfi è un filologo e uno storico di rara competenza e, a suo dire, non è un teologo; egli, inoltre, considera « sciolte » da decenni tutte le questioni savonaroliane riguardanti la scomunica, la disubbidienza, la ribellione. E bene egli fa, nel suo recentissimo bilancio, a riservare una menzione e un apprezzamento particolari a Giulio Cattin, che con *Il primo Savonarola* (Olscki, 1973), condotto sul prezioso codice Borromeo, provvidenzialmente rintracciato all' Ambrosiana, « getta una luce insperata sopra alcuni oscuri anni del Frate ». Come opportune sono le sue osservazioni e le sue salaci critiche alle inesattezze dell'opera di A. Huerga, *Savonarola reformador y profeta* (Madrid, 1978) che, forse, per certi aspetti, può essere classificato « divulgativo » nel senso anche di « devozionale ».

L'ultimo Savonarola dello Scaltriti non è un'opera filologica, ma giuridico-teologica: basta questa scelta prospettica per classificarla « divulgativa »? Inoltre, *L'ultimo Savonarola* dello Scaltriti non incorre nei difetti dell'opera di A. Huerga, anzi, è condotta con novità di argomenti, notevole vigore scientifico, felicità di risultati. Certo, essa riprende questioni antiche (ma veramente « sepolte », nel senso di ormai inesistenti, per il complesso « affare Savonarola »?) come la scomunica, la disubbidienza, l'epicheia, l'ortodossia, ...: ma, per questo, essa è « divulgativa »? A mio parere, il giudizio di Roberto Ridolfi a proposito delle fatiche savonaroliane di Giacinto A. Scaltriti è, per lo meno, frettoloso e non rende giustizia non solo all'impegno intelligente dell'Autore ma nemmeno all'innegabile validità dei risultati conseguiti.

Ne *L'ultimo Savonarola,* lo Scaltriti analizza oltre venti documenti (brevi pontifici, lettere e brani di opere del Savonarola), inquadrandoli in una necessaria ambientazione storica, per un esauriente esame canonistico e teologico (dogmatico e morale). Uno dei motivi di maggior interesse dell'opera è l'individuazione, da parte dell'Autore, del momento e documento-chiave

di tutto il carteggio Alessandro VI-Savonarola e degli avvenimenti degli ultimi tre anni della vita del Frate: è il breve del 7 novembre 1496, col quale si verifica una « grande svolta giuridica», preludio della scomunica e della morte del Savonarola, dopo una breve illusione di giustizia e di comprensione.

Alla sua analisi dei documenti lo Scaltriti aggiunge anche l'interpretazione di altri studiosi recenti (Padre Lottini e Maestro Pera), e una Appendice sulla posizione del Savonarola circa il Vescovo di Roma, il concilio e il conciliarismo.

Convengo con l'Autore: questa edizione del carteggio, così coordinata e commentata è unica e risulta « fonte di tutta la verità e non di una parte soltanto che genera pregiudizio ed errore ».

Di tutt'altro genere è l'altro volume dello Scaltriti, *Pier Giorgio Frassati e il suo Savonarola*. Si tratta « della deposizione » dell'Autore al tribunale per la beatificazione di Pier Giorgio Frassati. In esso il Savonarola rientra, indirettamente, nel prolungamento della sua efficacia spirituale sui giovani di ogni tempo. Attraverso spunti autobiografici, di vario genere, talvolta anche curiosi, non privi di un certo interesse, vengono illustrati alcuni aspetti della spiritualità savonaroliana rivissuti dal Frassati, quando ancora il Savonarola non aveva ottenuto tutta la doverosa comprensione di oggi.

A. B.

DOMENICO DE' PAOLI: « MONTEVERDI » - Rusconi, Milano 1979, pp. 596, L. 15.000.

Il settimo volume della collana « La Musica » della casa editrice Rusconi è dedicato a Claudio Monteverdi, musicista considerato dai suoi contemporanei come il più grande dell'epoca e che fu poi dimenticato fino alla fine del secolo scorso, quando ne fu riscoperta tutta la grandezza. L'autore di questo « Monteverdi » è Domenico De' Paoli, che ha dedicato tutta la sua esistenza a studi di musicologia e a lavori critici. Il libro è già apparso nel '45 presso l'editore Hoepli, ma la nuova edizione, aggiornata alla luce dei documenti rinvenuti negli ultimi anni, è stata considerevolmente arricchita per quanto riguarda l'analisi delle singole composizioni di Monteverdi. Il De' Paoli ha volutamente evitato di separare la parte biografica del suo lavoro dalla trattazione dell'opera monteverdiana, scelta questa che non ostacola in alcun modo la scorrevolezza della lettura; il suo stile si mantiene infatti sempre semplice, chiaro e piacevolmente discorsivo.

La parte biografica, molto minuziosa, rivela una notevole ricchezza documentaria; molti dei documenti su cui è costruita sono stati intelligentemente riportati e un'attenzione particolare è stata riservata all'epistolario del musicista, della cui edizione critica il De' Paoli si occupò in « Lettere, dediche e prefazioni di Claudio Monteverdi ». La vita di Monteverdi trascorse in massima parte fra Cremona, Mantova e Venezia, in mezzo a continue preoccupazioni familiari e finanziarie e senza nessun avvenimento sensazionale o eroico.

La musica fu per lui la passione dominante e in essa soltanto si rivelava pienamente la ricchezza della sua vita interiore. Grandissimo fu sempre in lui l'attaccamento al proprio dovere e al lavoro ben fatto, accompagnato da una resistenza veramente straordinaria alle fatiche che la sua professione comportava.

A Cremona, sua città natale, Monteverdi fu ragazzo del coro; a Mantova, dove soggiornò per oltre un ventennio, ricoprì successivamente le funzioni di « suonatore di viola », di « Maestro dei cantori » e di « Maestro della musica del Serenissimo Signor Duca di Mantova », titolo con il quale gli erano affidate l'organizzazione e la direzione di tutte le manifestazioni musicali sacre e profane della corte; a Venezia, dove trascorse gli ultimi trenta anni della sua vita, fu « Maestro di

cappella della Serenissima Repubblica di San Marco». Il De' Paoli dedica molta attenzione alla ricostruzione degli ambienti in cui il musicista operò e riesce con grande abilità a introdurvi il lettore, facendogli rivivere un periodo storico di notevole interesse. Nel corso del libro vengono infatti successivamente illustrate la situazione politica e la modesta vita musicale della piccola Cremona, la vita alla corte dei Gonzaga ed infine il clima storico e artistico di Venezia, che pur avendo già da tempo iniziato il suo lento e glorioso declino conserva ancora un'atmosfera spensierata e brillante di cui la musica è elemento indispensabile.

Tra le pagine dedicate a Mantova e ai Gonzaga, il cui amore per la musica fece della città un centro musicale di primaria importanza, sono particolarmente suggestive quelle in cui il De' Paoli ricrea il clima della corte durante i preparativi per le nozze del principe ereditario, in occasione delle quali fu rappresentata l'Arianna.

Veniamo poi a conoscenza delle cattive abitudini dell'amministrazione ducale nel pagamento degli stipendi, causa per il nostro musicista di continue preoccupazioni, se ebbe a scrivere: « Non ho in vitta mia patito maggior afflittione di animo di quella di quando mi bisognava andar a dimandar il mio quasi per l'amor di Dio al Sig. Thesoriere ».

Molta cura è pure dedicata alle persone con cui Monteverdi fu in relazione: dai membri della sua famiglia ai Duchi di Mantova; dal maestro Marc'Antonio Ingegneri alla giovanissima cantante Caterina Martinelli, detta la Romanina; dall'amico Alessandro Striggio al teorico Artusi, che attaccò violentemente le sue composizioni giudicandole « Contr'al buono e al bello della institutione Harmonica », « aspre a l'udito » e « lontane dal fine del musico che è la dilettazione ».

Dalle pagine del De' Paoli e dalle lettere dello stesso Monteverdi, riportate in buon numero e molto opportunamente, possiamo farci un'idea di quello che dovette essere il suo carattere: piuttosto chiuso e malinconico, dotato di una sensibilità profonda anche se non apparente, il musicista cremonese ebbe sempre viva la coscienza della propria dignità e del proprio valore.

Per quanto riguarda la trattazione dell'opera di Monteverdi, De' Paoli si mantiene fedele al proposito di fornire una « guida all'ascolto o alla lettura delle opere monteverdiane, destinata ai non addetti ai lavori », anche se l'inevitabile uso di termini « tecnici », del resto sempre riportati fra virgolette, richiede una sia pur modesta cultura musicale. L'autore non trascura però l'inserimento delle creazioni monteverdiane nel quadro dell'attività musicale dell'epoca, fornendo al lettore le necessarie indicazioni sull'evoluzione del madrigale e dell' opera in musica. Monteverdi è giustamente presentato come un « infaticabile ricercatore di nuovi procedimenti, ma sempre rispettoso della tradizione », che non rinnega ma arricchisce con nuove conquiste; come un musicista che « rinnova il linguaggio non per deliberato proposito, ma per necessità espressiva », e che di fronte all'opera da creare « si mantiene sempre in uno stato di assoluta disponibilità ». De' Paoli ha poi bene individuato la concezione che della musica ha Monteverdi: egli la intende come « imitazione de li afetti del animo », e vuole perciò soprattutto « ricreare con la musica l'anima della poesia », i sentimenti che essa esprime. Monteverdi tende all'interpretazione del testo, creando una « equivalenza musicale » delle parole e intensificandone i più profondi significati; è per questa via che egli giunge a una miracolosa trasfigurazione dell'espressione poetica in espressione musicale, dove « è la poesia stessa che genera la musica, ma la musica una volta creata, per una specie di miracolo acquista vita ed espressione autonome ».

Monteverdi è così veramente « un genio che non dimentica mai di essere anzitutto un uomo vissuto tra gli affetti umani », e proprio questa sua « partecipazione alla vita » fonda la sua ferma convinzione di « fabbricare sopra li fondamenti de la verità ».

Dell'opera monteverdiana (gli otto libri di madrigali e le altre composizioni profane, le opere drammatiche e le composizioni sacre) De' Paoli intende fornire una semplice « descrizione », destinata a richiamare l'attenzione sulle caratteristiche dei singoli lavori, senza toccare i « problemi cari a certa musicologia ». Nella trattazione dei libri di madrigali, forma che Monteverdi portò alla pienezza d'espressione, il lettore « non addetto ai lavori » incontrerà probabilmente una certa difficoltà a comprendere il processo di trasformazione delle strutture contrappuntistiche in strutture armoniche e la progressiva evoluzione del mondo interiore del musicista; le composizioni sono infatti trattate singolarmente e ciò rende necessario ricomporre in una visione d'insieme il cammino di Monteverdi.

Centrato è il giudizio del De' Paoli sulla musica religiosa del cremonese: se nella « Sanctissimae Virgini Missa » egli si riallaccia ancora alla tradizione fiamminga e impiega una scrittura polifonica serrata e rigorosa tanto lontana dalla sua sensibilità, nel « Vespro della Beata Vergine » e nella « Selva morale e spirituale » ha ormai eliminato ogni schermo « oggettivo » tra sé e la propria espressione e crea come ha sempre creato; si comporta ora davanti ai testi sacri come si è sempre comportato dinanzi a quelli profani: « con l'attitudine di chi si preoccupa solamente di manifestare musicalmente gli affetti dell'animo rivelati dal testo ».

Monteverdi possedeva uno spirito sinceramente religioso e una fede profonda, ma si sentì sempre più a suo agio nella musica in cui poteva esprimersi liberamente piuttosto che nella musica sacra, almeno in quella legata alla tradizione liturgica. Proprio questo, secondo il De' Paoli, potrebbe spiegare la sua severità nell'eliminare gran parte delle musiche destinate alle funzioni di San Marco e di altre chiese, che probabilmente compose in uno stile tradizionale e spesso anche rapidamente per assolvere ai suoi doveri di Maestro di Cappella.

Le pagine della parte musicale del libro che senza dubbio interesseranno maggiormente il lettore sono quelle in cui l'autore descrive, in modo veramente affascinante ma sempre semplice e chiaro, le opere drammatiche di Monteverdi: « La favola di Orfeo », in cui al nudo « recitar cantando » della Camerata fiorentina il musicista già contrappone il suo « parlar cantando»; «Arianna», di cui ci resta soltanto il famoso lamento; il « Combattimento di Tancredi e Clorinda », dove viene realizzato per la prima volta il « genere concitato »; « Il ritorno di Ulisse in patria », in cui è preminente la cura della caratterizzazione dei personaggi; e infine « L'incoronazione di Poppea », opera con la quale Monteverdi « crea il dramma musicale moderno », basato sul conflitto delle passioni umane.

Attraverso la descrizione di questi lavori De' Paoli non manca di mettere in risalto come in Monteverdi si fondano perfettamente il musicista e l'uomo di teatro: egli possiede una straordinaria intuizione della situazione drammatica e il suo interesse è tutto volto ad esprimere i sentimenti e le passioni dei personaggi.

Il libro è completato da una cronologia monteverdiana, dal catalogo delle opere e da una bibliografia che elenca le edizioni e gli studi di cui l'autore ha preso visione. Nel catalogo delle opere sono indicate le edizioni originali, le lettere monteverdiane che si riferiscono alle singole composizioni e, per le opere drammatiche, il luogo e la data della prima rappresentazione. La discografia, che non pretende di essere completa date le difficoltà pratiche che una simile realizzazione comporta, è preceduta da una nota dedicata ai problemi dell'interpretazione della musica di Monteverdi.

Il De' Paoli ritiene ovviamente necessaria la massima severità per quanto riguarda la correttezza filologica del testo scritto ma, muovendo dalla giusta considerazione che « dopo tre secoli la sensibilità musicale e di conseguenza lo spirito degli esecutori sono molto mutati », si mostra diffidente nei confronti delle pretese esecuzioni con criteri filologici, convinto

che « uno degli indici sicuri della grandezza d'un autentico capolavoro sia quello di parlarci ancor oggi nonostante il tempo trascorso tra la sua creazione e noi e benché l'esecuzione avvenga con mezzi che non sono più quelli dell'epoca in cui l'opera fu creata ».

F. P.

JOSEPH F. COSTANZO, s.j.: « THE HISTORICAL CREDIBILITY OF HANS KUENG », An inquiry and commentary - The Christopher Publishing House, North Quincy, Massachusetts, U.S.A. - pp. 383, 1979.

Edoardo Benvenuto, su *RENOVATIO* (1978, 2, pagine 274-282), presentando l'opera critica di Luigi Jammarrone *Hans Küng eretico* (ed. Civiltà, Brescia), nella conferma dell'assiduo ed attento « ascolto delle diverse voci, e della ricerca sincera di tutto ciò che di positivo esse esprimono », sottolineava che nell'opera del Küng, specialmente in *Christ sein*, « l'alternativa a Nicea e a Calcedonia è radicale; l'ottica neo-protestante è accolta con disinvoltura sconcertante; quasi nulla dell'impianto teologico tradizionale, delle più salde certezze tramandate dal Magistero, resta in piedi ».

Di Luigi Jammarrone, che già nel volume su accennato ha « pagine dense, informate, avvertite delle insidie e delle obiezioni che provengono dalla critica recente, in una sintesi aggiornata di un'autentica cristologia cattolica », RENOVATIO pubblicherà presto uno studio approfondito su *Dio esiste?*, l'ultimo best-seller del teologo di Tubinga.

Ora mi limito a presentare questo volume del gesuita americano J.F. Costanzo, anch'egli prossimo collaboratore della nostra rivista.

J.F. Costanzo è docente alle università di Fordham e di Georgetown; è autore di numerose opere di filosofia politica, di diritto costituzionale e di storia del diritto *(Politeia; This Nation under God; Church, State and Schools)*. E' già noto anche in Italia, per aver pubblicato articoli e saggi su diverse riviste *(Civiltà Cattolica, Giornale di Metafisica,...)* e su quotidiani *(L'Osservatore Romano)*.

The historical credibility of Hans Küng è il primo volume di una trilogia dedicata al pensiero di Hans Küng: gli altri due volumi annunciati si intitoleranno *Theological Paradeigma of Hans Küng, Theological Gnoseology of Hans Küng*. Auguro al padre Costanzo di poter presto portare a termine la progettata trilogia, *despite cumbersome difficulties of health*.

In esso il Costanzo limita la propria indagine ad Hans Küng storico, cioè alla sua informazione e metodologia storica, all'interpretazione e all'uso della storia che egli fa nel suo argomentare teologico; e si riferisce principalmente, anche se non esclusivamente, all'opera *Christ sein*, seguita passo passo, pagina per pagina.

Il volume è diviso in due sezioni: la prima, nuova, tratta l'argomento enunciato nel titolo generale; la seconda, invece, riprende e ripubblica, nelle *Appendices A, B* e *C*, articoli e saggi del Costanzo già pubblicati in diverse sedi, e riguardanti la difesa della dottrina della *Humanae vitae*, sulla scorta del pensiero tradizionale della Chiesa e del diritto naturale. Gli indici dei passi scritturistici e dei nomi di persona chiudono il volume.

La prima sezione, che è quella che maggiormente interessa qui, si divide a sua volta in tre parti, dai titoli *The historical credibility of Hans Küng; Küngian aporiae; Küng's Declension of Faith*. Dapprima il Costanzo analizza, in un lungo elenco, le inesattezze di Hans Küng, sottoponendole ad una minuziosa critica storica, teologica e giuridica. Talvolta si tratta di inesattezze di storia recente (l'appellativo di *Mater Ecclesiae* dato da Paolo VI alla Madonna, il Catechismo olandese, la *Lex Fundamentalis* per la riforma del codice di diritto canonico, le encicliche di Paolo VI, il primato del pa-

pa...) tal altra sono inesattezze di storia antica (papa Onorio, Fozio e Michele Cerulario, il caso Galileo, il potere temporale del papa, ...). In secondo luogo il Costanzo enuncia le aporie di Hans Küng e ne documenta l'influenza nel discorso scientifico di lui, in particolare a proposito del Magistero ecclesiastico, dell' Infallibilità pontificia, del metodo teologico, ... Infine dimostra la *Declension of Faith* del teologo svizzero-tedesco, cioè il suo ingiustificato e inspiegato passaggio dalla ortodossia iniziale, delle sue prime opere, agli errori attuali, e ritorce contro lo stesso Hans Küng l'accusa di *lack of faith or charity* da lui lanciata contro la Chiesa di Roma.

La critica di J.F. Costanzo è puntigliosa, in genere, e valida; la lettura del volume, nonostante la particolare disposizione della materia (elenco di inesattezze kunghiane, criticate da saggi, più o meno lunghi, articolati nelle varie direzioni, storica, teologica, giuridica,...) è piacevole. Qualche volta il Costanzo ricorre, anche, efficacemente, all'argomento *ad hominem:* come quando fa notare ad Hans Küng, acceso sostenitore della necessità, da parte del papa, di valersi del consiglio delle commissioni di teologi, di tacere che la condanna di Galileo è stata appunto condotta sul consiglio di una commissione teologica.

Il risultato generale, a lettura finita, è che l'inattendibilità di Hans Küng storico, cioè di ricercatore, ricostruttore e di interprete del fatto storico, è ampiamente provata. Troppo disinvolto, non di rado anche rozzo nel manipolare e interpretare; troppi anacronismi, troppe arbitrarie attribuzioni, troppe grossolane distorsioni, troppi equivoci, comiche interpretazioni, preconcetti si incontrano nelle sue pagine. Bisogna dire, però, che spesso il Costanzo ha avuto il compito facilitato dallo stesso ... Küng! per tutti, e non solo per gli addetti ai lavori, sono affermazioni e interpretazioni storiche inaccettabili quelle, ad esempio, che paragonano la lettera del Card. Cicognani, del settembre 1968 a proposito della *Humanae vitae,* alla repressione dei carri armati sovietici in Cecoslovacchia, e che fanno incominciare lo scisma di Oriente con Fozio, invece che con Michele Cerulario,...

Dispiace dover rilevare qualche svista del ... proto, specialmente per le citazioni in lingua latina e italiana.

A. B.

P. GRECH - G. SEGALLA: « METODOLOGIA PER UNO STUDIO DELLA TEOLOGIA DEL NUOVO TESTAMENTO » - Torino, Ed. Marietti, 1978, pp. 192, L. 5.500.

Questo recente volume è ben più di una metodologia per studi teologici, ma abbraccia in una felice sintesi il vastissimo orizzonte offerto dai molteplici aspetti del Nuovo Testamento, come mostrano anche soltanto i titoli dei vari capitoli: *Lo sviluppo dello studio della teologia del N.T.; l'unità della teologia del N.T.; gli studi dello sfondo culturale; la reinterpretazione dell'A.T. nel Nuovo; l'uso dei dizionari biblici; la teologia di Gesù; la teologia dei sinottici; la teologia di Paolo; la teologia di Giovanni; la cristologia del N.T.; l'ecclesiologia del N.T.; l'etica del N.T.; l'escatologia del N.T.; l' ermeneutica esistenziale.* La maggior parte dei capitoli è dovuta a P. Grech, mentre di G. Segalla sono quelli dedicati a Giovanni ed all'etica del Nuovo Testamento.

Si ha così un panorama ampio e moderno, con spunti ed indicazioni bibliografiche essenziali estremamente utili per affrontare i vari problemi che si presentano a chi si accosti ad un testo apparentemente semplice, ma in realtà molto complesso come quello del Nuovo Testamento.

Proprio perché si tratta di un manuale metodologico, non si possono certo attendere da esso approfondimenti e risultati conclusivi: valga come unico esempio la proposta di E. Osborn (di cui si esamina a p. 156 ss.

il volume *Ethical Patterns in Early Christian Thought*, Cambridge 1976), di inserire l'etica neotestamentaria nel suo sviluppo posteriore in epoca patristica, che rappresenta una novità ed un indirizzo di studio destinato ad arrecare fecondi contributi per chiunque voglia analizzare storicamente il messaggio neotestamentario e non può quindi in alcun modo prescindere dalla tradizione, soprattutto la più antica, che l'ha fedelmente conservato e trasmesso. Il ricupero e la giusta valutazione della tradizione sono visibili pure nelle indagini ermeneutiche più recenti, dovute particolarmente a studiosi protestanti come E. Ebeling ed E. Fuchs che, sia pure con una terminologia non sempre chiara e corretta, colgono però al vivo il significato profondo e perennemente valido del Vangelo (cfr. specialmente le suggestive osservazioni sul « linguaggio della croce » di Gesù, pp. 185-186).

A. C. G.

FRANCESCO DELLA CORTE: « OPUSCULA VI » - Pubblicazioni dell'Istituto di Filologia Classica e Medievale dell'Università di Genova, n. 50, Genova 1978, pp. 315, s.i.p.

Questa collana dell'Istituto di Filologia Classica dell'Università di Genova, raccoglie saggi e articoli pubblicati dal Della Corte in quarant'anni di attività di studio sulla cultura antica. Il presente volume, sesto della serie, ripropone uno studio del 1946 *(Enciclopedisti latini)* e alcuni recenti saggi su Plauto *(Stoiker und Epicuräer in Plautus Komödien* e *La tipologia del personaggio della Palliata*, entrambi del 1973), su Varrone *(L'idea della preistoria in Varrone*, 1976; *La prima satira menippea di Varrone*, 1975) e altri. L'accostamento di studi così lontani nel tempo e metodo non è casuale, come chiarisce l'Autore stesso nella prefazione, intendendo indicare in quale direzione andrebbe l'aggiornamento del primo lavoro se vi fosse stata la possibilità concreta di riprenderlo.

Enciclopedisti latini si ripresenta dunque come apparve trenta anni fa (ma venne concepito e realizzato prima della guerra): e va allora apprezzato anche il rifiuto di un aggiornamento solo bibliografico, tentazione forte, questa, che rivela spesso l'incapacità di comprendere il mutamento totale dell'orizzonte di studi, non solo di alcuni suoi sviluppi. Il sapere enciclopedico è caratteristica ambizione del mondo romano, non greco, e lo è a tal punto da poter essere assunto come autentico lascito alla cultura occidentale; l'itinerario segue gli antichi raccoglitori ciclici dello scibile (Catone, Varrone, Plinio) e giunge anche agli autori tardi. Così Agostino, autore mancato di una enciclopedia concepita nel periodo milanese, così Marziano Capella, e Boezio, e Cassiodoro; di fondamentale importanza soprattutto l'analisi su questi ultimi per tutti coloro che abbiano interesse alla impostazione e alla partizione della cultura medioevale.

La figura di Varrone è centrale in questo volume degli *Opuscula;* di essa è un vivace e stimolante cenno biografico *(Commemorazione bimillenaria di Marco Terenzio Varrone)*, una valutazione della sua concezione di preistoria (si legga l'interessante posizione circa l'origine del genere umano), uno studio critico su sei frammenti dalle *Aborigenes* delle *Satire menippee.*

E' poi di estremo interesse, a nostro avviso, un breve saggio su Ovidio e i barbari danubiani, descrizione addirittura avvincente di quegli spazi scitici dove venne confinato Ovidio per opera di Augusto. Il vigoroso sforzo di connotare quel soggiorno attraverso gli occhi di Ovidio e di altre testimonianze antiche raggiunge una notevolissima efficacia descrittiva e pittorica: le terre desolate perdono la loro dimensione di indeterminatezza poetica.

Da segnalare anche la classificazione dei personaggi e delle maschere d'uso nelle commedie plautine e terenziane; essi sono individuati attraverso il *Ca-*

talogo di Giulio Polluce, grammatico greco del secondo secolo d.C.

In fondo al volume è l'indice di tutti gli articoli e gli studi (sono circa ottanta) pubblicati precedentemente negli *Opuscula*.

F. G.

VASILJ ROZANOV: « L'APOCALISSE DEL NOSTRO TEMPO » - Adelphi, Milano 1979, pp. 197 - L. 3.800.

Ci sono tanti modi di presentare un libro, così come tanti sono i modi di leggerlo e di scriverlo; ma in tutti questi casi se all'origine e alla fine della stesura, lettura o recensione, si trova una domanda grande (e in quanto tale mai definitivamente esauribile), allora la fatica di scrivere, leggere o recensire ha, probabilmente, avuto un suo significato, un suo senso. All'inizio e alla fine di questo libro di Rozanov c'è proprio una domanda di questo genere. La si può formulare in tanti modi, rivestirla di tante parole alludendo però sempre al medesimo nucleo. Scegliamo, tra le tante, due formulazioni, apparentemente diverse, in realtà simili. Possono pagine scritte in un periodo di immani sconvolgimenti sociali (la Russia del 1918), di vanificazione violenta e repentina di un discreto benessere personale, di stenti, malattie e morte nel seno della propria famiglia presentarsi come un inno alla vita intesa in tutta la sua concretezza terrestre e carnale? O, per esprimere la stessa domanda in termini più « teologici », può un libro di distruzione e maledizione come l'Apocalisse essere un inno alla vita intesa non nella sua dimensione di eternità spiritualizzata, ma ancora di immediata concretezza terrestre e carnale?

La serie di asserzioni che seguiranno, anche se grammaticalmente tali, in definitiva sono proprio modi di porre l'interrogativo. La seconda formulazione della domanda trova infatti in queste pagine una risposta così diretta e drastica (ma per tanti versi anche così paradossale) da apparire, se guardata da una prospettiva un momento defilata, più vicina all'interrogazione che all'affermazione. « Ecco l'Apocalisse... libro misterioso che ti brucia la lingua quando lo leggi, che ti opprime il cuore... che scompagina tutto l'essere umano, lo fa morire e lo risuscita... Indubbiamente l'Apocalisse non è libro cristiano, ma anticristiano. Il "Cristo" ivi menzionato — e sebbene di rado — "con una spada uscente dalle labbra" e i piedi di "sardonica e di calcedonio", non ha nulla in comune con quello di cui narrano i Vangeli... Lo stesso Contemplatore dei misteri, di sua volontà e per opera della volontà coadiuvante di Dio, estirpa le stelle, annienta la terra, accumula le rovine e distrugge ogni cosa: distrugge il cristianesimo che stranamente "piange e geme", nella sua potenza ed abbandono. E crea qualcosa di nuovo, a guisa di *consolazione*, "prosciugando le lacrime" e "rivestendo tuniche *candide*". Crea la gioia di vivere sulla terra — *precisamente sulla terra* — gioia che supera qualsiasi altra che l'umanità abbia vissuto e sperimentato nel corso della sua storia » (pp. 58-59). L'affermazione della vita, *precisamente* di questa vita, oltre la distruzione e quasi in virtù di essa, implica una rottura totale con l'orizzonte cristiano visto come negatore della vita ridissolta in una spiritualizzazione esasperata che ha sostituito la castrazione alla circoncisione (« il Vangelo sbocca nella castrazione senza via d'uscita » p. 89). Nulla di più pericolosamente nichilistico dei santi eunuchi, nulla di più « antiteologico », di più difforme dal Dio della vita di essi se è vero che vi è più teologia nel toro che monta la vacca che in tutte le accademie ecclesiastiche (pagina 159).

Senza voler tirare in ballo il discorso di possibili influssi diretti (e sarebbe in ogni caso di ben scarsa rilevanza) ci sono all'apparenza analogie molto strette con Nietzsche. Rozanov si scaglia con violenza contro il « ma-

ledetto assillo di morte dei cristiani » capace di interrompere ogni gioia (pagina 27), contro l'*incapacità* cristiana di organizzare una vita terrestre (« dico terrestre ») (p. 59), contro il Vangelo, libro dell'estenuazione « privo di *seme* » (p. 63), ed esalta le « opere della carne » (« sono le cose essenziali ») contro le opere dello spirito (« parole campate in aria ») (p. 85) deprecando la religione dell'infelicità (« Abbiamo venerato la religione dell' infelicità. Perché stupirci se siamo così infelici? » p. 165); Rozanov dunque sembra essere nelle condizioni di poter sottoscrivere facilmente le parole di Nietzsche « la predica della castità è un pubblico incitamento alla contronatura. Ogni disprezzo della vita sessuale, ogni insozzamento della medesima mediante il concetto di « impuro » è il vero e proprio peccato contro lo spirito santo della vita » *(Legge contro il cristianesimo,* n. 4).

Le analogie con Nietzsche proseguono anche là dove Rozanov pone un'alternativa drastica e inconciliabile tra i due Testamenti secondo cui bisogna scegliere o l'Antico o il Nuovo, e « *null'altro* che il Nuovo o *null'altro* che l'Antico » (p. 25). Rozanov non si limita a notare particolari pregnanti, ma per forza di cose parziali, come l'osservare che nei Vangeli non ci si riferisce mai a qualcosa di profumato quasi a contrapporsi alla fragranza antica del *Cantico* (p. 92) e all'odore di grasso dei sacrifici (p. 80), ma va anche dritto al cuore affermando che il Cristo del Vangelo « *ha appesantito in maniera insopportabile* la vita umana, disseminandola « di spine e di rovi » pungenti, di qualcosa di flaccido e di chimerico » (p. 132-133). Dal canto suo Nietzsche aveva scritto che l'Antico Testamento è una pietra di paragone rispetto alla quale si misura la propria grandezza, mentre il Nuovo Testamento è « il libro della grazia da cui emana un vago odore dolciastro di bigotti e di animucce » essendo quest'ultimo una specie di « rococò » del gusto, perciò l'aver incollato l'Antico Testamento al Nuovo per farne « il libro in sé » « è forse la maggior impudenza, il maggior peccato contro lo spirito che l'Europa letteraria abbia sulla coscienza » (*Al di là del bene e del male,* par. 22).

Non ha senso discutere sull'arbitrarietà di simili contrapposizioni, di simili fratture perché non c'è chi non veda quanto di poco bucolico e al contrario di aspro fino alla dilacerazione assoluta vi sia nel « Dio in croce » definito dallo stesso Nietzsche « superlativamente orribile » per il forte gusto antico non essendosi mai dato in nessuna parte del mondo nulla di tanto rivoluzionario « qualcosa di così pauroso, di così gravido di domande come codesta formula, annunciatrice di un'inversione di tutti gli antichi valori » (*Al di là del bene e del male,* par. 46). Del resto per Nietzsche il mondo dell'Antico Testamento era soltanto un punto di riferimento marginale, perché, come è noto, il vero luogo in cui si attuò dionisiacamente l'affermazione della vita attraverso la distruzione fu la Grecia arcaica e tragica, non la terra di Israele. Ma anche per Rozanov sembra che il riferimento all'Antico Testamento sia, almeno parzialmente, interscambiabile con il riandare all'amatissimo antico Egitto (pp. 158-62) dove la «mummia crisalide » è segno certo di una vita che si afferma oltre alla morte e in virtù della morte. « La fenice che risuscita dopo cinquecento anni. Egitto tu mi spaventi. Tu solo hai tutto compreso. O saggio! » (Da una lettera a Gollerbach, pp. 26-7).

Senza dubbio una certa esaltazione della grande forza della vita può far sì propria, recuperandola, parte della Scrittura, ma non può attenervisi nella sua interezza e proprio in questo diviene bisognosa di ambiti diversi greci o egiziani che siano. Nella Scrittura infatti non c'è l'ebbrezza dionisiaca della vita non essendoci la prevalenza del momento estetico (anzi si potrebbe dire non essendoci estetica) a cui siffatta ebbrezza è indissolubilmente legata. Ma proprio in quest'accantonamento della preminenza dell'estetico il russo Rozanov, superando un inveterato antisemitismo e proclamando una misteriosa affinità del suo popolo con quello ebraico (pp. 101, 169),

si rivela molto più vicino del tedesco Nietzsche a comprendere la priorità della pietà sulla bellezza propria di tutto il mondo della Bibbia. Dove trovare se non all'ombra del Dio « misericordioso e pietoso, lento all'ira e grande nell'amore e nella fedeltà » (*Es.* 34, 6, *Sal.* 86, 15) la capacità di scrivere righe come queste?: « Il mondo è armonico e ciò è un "fatto". Esso è saggio, buono e bello — e questo è opera di Dio. Ma "i carnivori si pascono degli erbivori" e questo non è più opera di Dio. Il gufo si mangia il leprotto — e a questo punto non si dà più nulla di divino. Né di armonico, né di buono. Cosa sia avvenuto nessuno lo sa fin dall'inizio del mondo, non lo sa, *né lo comprende* Dio stesso. Egli è impotente a vincere e a combattere questo stato di cose — anche Lui... Ed ecco il "divino" mescolarsi con il "diverso". E Dio assoggettarsi anche lui a questo "diverso". Come un padre afflitto che guarda il suo piccino fatto "diversamente" e vorrebbe rimediare, ma non può. E lo ama "così com'è" » (p. 72). Sono passi che si possono leggere a chi è afflitto nell'anima per avere vicino chi « non dovrebbe essere così » ma che pur viene amato tanto, di un amore di impotenza, « così com'è ». Nel mondo è successo qualcosa, quello che la *Qabbalah* chiama la « rottura dei vasi », che costringe l'amore all'impotenza. Ma è un'impotenza che non sa di rassegnazione perché rimane attaccata a quel poco, pochissimo, che ha, nonostante l'orrore.

Quello da cui Rozanov sembra storcere totalmente lo sguardo è un atteggiamento che conclude che proprio perché c'è così poco, e per di più così precario, tanto vale equipararlo al nulla e rinunziarvici senza puntare niente su di esso. E' da questo poco, e solo da questo, che può nascere una resurrezione che sia completezza e non superamento del terrestre così come vuole Rozanov quando afferma che gli « organi sessuali » sono « la vita del secolo futuro » (p. 156). E così, quando sul letto di morte si riconciliò con il cristianesimo, Rozanov ripeté tantissime volte, con uno spirito tutto radicato nella « santa Russia », « stringetevi tutti, abbracciamoci tutti in nome del Cristo risorto. Il Cristo è risorto » (p. 29) dove la « garanzia » della resurrezione di Cristo è il potersi abbracciare già ora, qua in suo nome, ancora prima del paolino « se non c'è resurrezione dei morti, neppure Cristo è risorto » (1 *Cor.*, 15, 13). Eppure prima della vittoria sulla morte non manca ancora quasi tutto? Rozanov non guarda forse alla morte come una realtà orribile che stringe alla gola ben sapendo che « la morte è più forte di tutto su questo pianeta » (p. 73)?

Si può innalzare un vero e completo inno alla vita dalla valle dell'ombra di morte? E si può non innalzarlo senza lasciare alla morte un'incontrastata vittoria?

P. S.

AA.VV.: «DAVANTI ALLA "REDEMPTOR HOMINIS" » - Jaca Book, « già e non ancora », pocket 41, Milano 1979, pp. 292 - L. 4.000.

L'Osservatore Romano, dalla fine di marzo alla fine di luglio 1979, ha pubblicato una serie di interventi, richiesti a numerose personalità sotto forma di « testimonianza », sulla prima enciclica di papa Giovanni Paolo II, nell'intento di illuminare l'immagine interiore, spirituale ed apostolica, di questo papa « venuto di lontano », e di approfondire il più possibile la lettura e la comprensione della sua enciclica programmatica per una più vasta ed efficace traduzione ecclesiale di essa.

Questi interventi-testimonianze vengono ora qui offerti, riuniti in un volume, come introduzione qualificata alla traduzione italiana del testo dell'enciclica. Si tratta di 38 interventi, vari per tematica, ottica, condizione degli autori. Taluni hanno il taglio di uno studio organico e articolato, altri esprimono solo impressioni immedia-

te, del primo approccio, altri ancora prendono lo spunto dall'enciclica per proiezioni sul futuro, la Chiesa del 2000, o per *flash-backs* nel passato, la vita dell'uomo e del cardinale Wojtyla.

Accanto ai cardinali Marty e König, troviamo teologi come Jean Galot, filosofi come Jean Guitton e Augusto Del Noce, il giurista Arturo Carlo Jemolo, il filologo Giorgio Petrocchi, il critico Fausto Montanari, il romanziere Rodolfo Doni, il paleografo José Ruysschaert, vescovi e monsignori di curia come Giovanni Fallani, Giovanni Cattaui de Menasce, giornalisti come Vittorio Citterich, Sergio Trasatti, e poi Giuseppe Lazzati, Chiara Lubich, William Murphy, Frère Roger di Taizé, Pier Luigi Zampetti dell'Università di Genova, Antonio Giorgini dei « Silenziosi Operai della Croce »,...

Uno dei meriti di raccolte simili, è senz'altro quello di farci intuire, anche solo attraverso frammenti, sprazzi, improvvisi bagliori da diverse angolazioni la profondità e la ricchezza del messaggio pontificio: a lettura finita, si rimane insoddisfatti, se ne vorrebbe leggere ancora. Segno che, nonostante le doverose perplessità manifestate da Valerio Volpini nella Prefazione, sulla opportunità di raccogliere in un volume, dalla particolare natura e durata, interventi concepiti nell'immediatezza e per l'immediatezza di un quotidiano, questa è una raccolta riuscita.

Per il respiro culturale, di umanesimo cristiano, che hanno saputo cogliere nel documento pontificio, mi permetterei di segnalare le pagine di Vittorio Possenti, della Cattolica.

Chiude la serie degli interventi-testimonianze *La parola in cammino*, cioè il breve saggio sulla dimensione e l'efficacia profetica dell'enciclica di Giovanni Paolo II, dovuto alla penna di Claudio Sorgi: del brillante docente del Laterano e intervistatore televisivo, ora anche segretario di redazione de *L'Osservatore Romano*, mi piace qui ricordare il suo fortunato *Faccia da prete*, che proprio in questi giorni, non lontano da Genova, è in lizza per un premio letterario.

G. C. S.

AA.VV.: « LIGURIA MONASTICA », in Italia Benedettina, II, Centro Storico Benedettino Italiano, Badia di S. Maria del Monte, Cesena, con Introduzione di Geo Pistarino, dicembre 1979, pagine 426.

Ho sottomano il volume da ieri: l'intelligente impostazione del lavoro, l'impegno della ricerca, la validità dei risultati mi impongono una riflessione maggiore e una esposizione più ampia, che rimando ad una prossima Librirassegna. Ma la... appetibilità dell'argomento, il nome degli Autori, il piacere che provo, nel ritornare indietro di anni, tra persone ed argomenti « amici », mi spingono ad anticipare queste brevi osservazioni.

La *Liguria Monastica* è una impresa notevole nella storia, non solo religiosa, della Liguria, così ricca di storia, anche religiosa, e così povera di lavori storici, specialmente religiosi. I suoi grandi meriti vanno equamente distribuiti, a mio parere, tra i risultati definitivi raggiunti e le prospettive e le suggestioni offerte, per indagini ulteriori; essa è un punto di arrivo, da molti desiderato, ma solo dalle capacità tenaci dei presenti Autori raggiunto; ed è un punto di partenza, un modello, anche per la metodologia tentata ed applicata, che nessuno potrà più ignorare, in futuro, e non solo per gli stessi argomenti monastici.

Che a Genova ci potesse essere una « scuola » di Storia della Chiesa, lo si sapeva da ... una ventina di anni: da quando l'intelligente apertura culturale del Card. Siri, il prestigio e il valore scientifico del Prof. Geo Pistarino, l'ab. negazione e la volontà di giovani (allora!) studiosi di varia estrazione, fatti incontrare con sapiente discrezione, dall'animo grande di mons. Pesce, diedero origine alla collana *Fonti e studi di Storia Ecclesiastica*, edita in *Palatio Archiepiscopali Ianuensi;* collana non dimenticata, che in poco tempo pubblicò cinque volumi, e che suscitò inte-

resse anche da parte di grandi editori.

Alcuni nomi di questa « scuola » riappaiono in questo volume: primo fra tutti quello del Prof. Pistarino, già direttore scientifico della *Fonti e studi*, e poi quello della prof.ssa Valeria Polonio, che, nella *Fonti e studi*, ha il suo bel lavoro su Bobbio, e che, di questo volume, è *magna pars*.

Il prof. Geo Pistarino, direttore dell'Istituto di Paleografia e Storia Medievale dell'università di Genova, presenta il volume in una *Introduzione*, che è una magistrale sintesi e una valida ricostruzione del monachesimo in Liguria. Il Pistarino, non nuovo a questi studi e non insensibile a questi interessi specifici, fonda storia generale e storia della chiesa, politica ed economia, cultura e monachesimo, sulla traccia di una bibliografia vastissima, completamente assimilata (sì da rendere superflui rimandi in nota), e sulla utilizzazione dosata delle schede riportate nel volume; e illustra la metodologia usata nella raccolta del materiale e nella redazione ed edizione definitiva, dando la parola anche alla prof.ssa Valeria Polonio (pag. 32).

Il volume si compone di due parti: omogenea, organica e completa la prima; saggistica e, quindi, necessariamente frammentaria e solo esemplificativa la seconda. Le due parti, che avrebbero potuto benissimo costituire due volumi distinti, sono unite da una certa continuità di argomento (i monasteri, maschili e femminili, trattati nel loro complesso regionale e diocesano nella prima, nella singolarità e nelle caratteristiche individuali e settoriali di alcuni di loro, nella seconda), e dalla ricomparsa di alcuni Autori.

La prima parte, dal titolo *Repertorio dei Monasteri Liguri*, si compone di otto sezioni, sei dedicate alle diocesi dell'attuale Regione Liguria, nella successione geografica da Levante a Ponente e due, le ultime, dedicate al *Repertorio bibliografico* e agli *Indici* (per intitolazione e per osservanza).

Ogni diocesi è svolta da uno studioso: Valeria Polonio tratta la diocesi di Spezia-Sarzana-Brugnato, Luisella Gatti quella di Chiavari, Teresa Maria Maiolino quella di Genova, ancora Valeria Polonio quella di Savona-Noli, Josepha Costa Restagno quella di Albenga e Daniela Pastor quella di Ventimiglia. Ogni studioso segue la stessa traccia: fa precedere una sintesi storica delle vicende monastiche della sua diocesi al repertorio di schede singole per ogni monastero, redatto per località e disposto in ordine alfabetico. Le sintesi storiche introduttive non sono della stessa ampiezza, né rispecchiano la quantità delle schede raccolte: ubbidiscono solo a criteri soggettivi dei singoli Autori (e questo non è di per sé un difetto) e all'economia del lavoro: così, alle 74 schede dei monasteri dell'archidiocesi di Genova corrispondono 10 pagine di sintesi introduttiva, mentre, ad esempio, alle 12 schede della diocesi di Spezia-Sarzana-Brugnato corrispondono 16 pagine di sintesi introduttiva. Talvolta, per lo schedario, gli Autori suaccennati hanno avuto la collaborazione di altri: così, per la diocesi di Genova, ha collaborato anche Carlo Varaldo, e per la diocesi di Savona-Noli Gregorio Penco.

Per l'indagine archivistica si sono seguiti due metodi leggermente diversi, anche se scientificamente egualmente validi: Valeria Polonio, per le diocesi di sua competenza, ha preferito « una indagine a tappeto », con una richiesta scritta ad ogni parroco; gli altri ricercatori hanno scelto il sistema dei « sondaggi molto larghi ».

L'utilità dello schedario è evidentissima, per tutti. Il suo valore scientifico si coglie solo che si ponga attenzione alla composizione delle schede: ognuna di esse contiene l'intitolazione del monastero, la localizzazione topografica, l'origine cronologica, le vicende salienti (passaggi, estinzione, ...), lo stato attuale degli edifici, ...; l'elenco delle Fonti manoscritte e delle Fonti edite; la Bibliografia. La fisica nell'euristica, la diligenza nell'ordinazione, sono facilmente immaginabili; l'accuratezza redazionale e tipografica balzano subito all'occhio.

Ognuno sa quanto possano essere imperfette, e quindi perfettibili, le ricerche archivistiche, per il materiale inedito. Gli Autori ne sono consapevoli, e

Valeria Polonio, collaboratrice principale del prof. G. Pistarino nel compito affidato dal *Centro Storico Benedettino Italiano* e curatrice del presente volume, ci tiene a manifestare tale consapevolezza e ad anticipare gratitudine a chi vorrà segnalare eventuali lacune. Ulteriormente incoraggiato da questa anticipazione, nell'intento di fare solo opera utile e gradita, nella riaffermazione della validità della ricerca e dello studio, mi permetto di aggiungere, per quanto riguarda lo schedario, alcuni « completamenti », frutto anche di spigolature archivistiche giovanili, dell'epoca della « scuola » genovese di Storia della Chiesa suaccennata.

Nel numero di settembre della rivista, pubblicavo, in margine al *Dizionario degli Istituti di perfezione*, conosciuto anche dagli Autori del presente volume, una storia delle « Repentite » di Genova, breve e senza citazione delle fonti, secondo l'economia della rubrica *Libri-rassegna*. A proposito delle Repentite, trovo in *Liguria Monastica*, nelle ricerche sulla diocesi di Genova, dovute a T.M. Maiolino e a C. Varaldo, (pag. 131, scheda n. 45), nelle *Fonti manoscritte*, citati, per l'A.S.G., il *Perasso ms. 842*, il *ms. 555*, e un doc. del 1676 di *Archivio Segreto, Bolle e brevi, 1554 E.* A queste fonti, e a completamento di quanto segnalavo precedentemente, aggiungo le pergamene e i documenti cartacei, per una decina di atti conservati in A.S.G., *Archivio Segreto, abbazia di S. Stefano*, n. 1512, busta 5, e n. 1514, busta 7, talvolta numerate e tal altra no. Inoltre segnalo anche, nel *ms. Latin 9256 / 73342 (Département des Manuscrits)*, della BIBL. NAT. di Parigi, un fascicolo pergamenaceo inserito, con atti del sec. XIV. E' in corso di stampa, per conto della Quadrivium ed., l'edizione di tutti questi documenti.

Sempre a proposito di un organismo monastico genovese, e più precisamente dei Bartolomiti Armeni (di cui faccio cenno, proprio nella rubrica *Libri-rassegna* di questo numero), segnalo, ad integrazione di quanto vien detto in *Liguria Monastica* (pag. 113, scheda 14), il ms. del sec. XVIII, esistente nell'Archivio dei Barnabiti a San Bartolomeo degli Armeni, intitolato *Summarium omnium scripturarum:* esso è notevole perché contiene regesti ed estratti di atti e di volumi, cartacei e pergamenacei, interessantissimi per la storia dei Bartolomiti, oggi purtroppo irrimediabilmente perduti.

Valeria Polonio, giustamente avverte anche (pagg. 33, 34) che per i notai inediti non era pensabile uno spoglio su tutto il materiale esistente, (sarebbe equivalso « a rinunciare al lavoro in partenza »), e che qualche volta si sono fatte citazioni di inediti notarili, « grazie alle particolari conoscenze » personali dei curatori. A Luisella Gatti, curatrice dell'ottima ricerca sulla diocesi di Chiavari, segnalo, per il monastero di Santa Maria di *Valle Christi* a Rapallo, in A.S.G., il *Cartul. 59*, e il *Cartul. 30;* e, per il mon. di San Gerolamo della Cervara (*L.M.*, pagina 89, scheda 11) diversi atti notarili, dal 1447 al 1520, in un fascicolo pergamenaceo... in mio possesso.

Per la diocesi di Genova, mi sembra che sarebbe utile lo spoglio dei seguenti cartulari notarili: mon. di San Nicola e San Martino (*L.M.* pag. 136, scheda 52): *Cartul. 60*, mon. di San Fruttuoso (*L.M.*, pag. 103, scheda 1): *Cartul. 33*, mon. di San Bartolomeo del Fossato (*L.M.*, pag. 113, scheda 15: *Cartul. 33, Cartul. 52* e *Cartul. 67*, a meno che non si tratti di San Bartolomeo di Promontorio, anch'esso dei Vallombrosani, *Cartul. 60*, mon. di Santa Caterina (*L.M.*, pag. 120, scheda 25): *Cartul. 34*, mon. di Sant'Andrea (*L.M.*, pag. 108, scheda 9): *Cartul. 34*, mon. di San Pietro di Prà (*L.M.*, pag. 138, scheda 56): *Cartul. 33*, mon. di San Benigno di Capofaro (*L.M.*, pag. 116, scheda 19): *Cartul. 33*, mon. di Santo Spirito al Bisagno (*L.M.*, pag. 143, scheda 63): *Cartul. 33, Cartul. 34* e *Cartul. 60*, mon. di San Vittore (*L.M.*, pag. 147, scheda 67): *Cartul. 34*, mon. del Santo Sepolcro (*L.M.*, pag. 140, scheda 59): *Cartul. 32*, mon. di Sant'Agata al Bisagno (*L.M.*, pag. 106, scheda 7): *Cartul. 62.*

Per la diocesi di Savona, segnalo, sempre presso l'A.S.G.: mon. di Santa Maria di Latronorio (*L.M.*, pag. 180, scheda 15): *Cartul. 34* e *Cartul. 60*, mon.

di San Giacomo di Latronorio (*L.M.*, pag. 179, scheda 14): *Cartul. 67.*

La seconda parte del volume, intitolata *Saggi e documenti,* contiene cinque studi su monasteri o su aspetti di vita monastica, inseriti in *Liguria Monastica* a titolo esemplificativo per possibili ricerche future, nelle più svariate direzioni, da quelle di storia economica e politica, a quelle di diplomatica e di edizione di fonti.

Vi ritroviamo ancora Carlo Varaldo, a proposito del patrimonio terriero dell'abbazia di Sant'Eugenio *de Insula Liguriae,* e, principalmente, Geo Pistarino e Valeria Polonio. Il saggio di Geo Pistarino, e quello di Laura Balletto, su San Venerio del Tino, dimostrano la pressoché inesauribile ricchezza di suggestioni che offre un cartario monastico ben edito, quando capita in buone mani. Valeria Polonio ha due lavori, uno su Santa Maria del Rio a Noli e un altro su Santa Maria della Misericordia della Cisterna a Pera di Costantinopoli: il primo ha anche una accurata edizione documentaria; il secondo dimostra, con la sua ubicazione, che il problema della delimitazione geografica del monachesimo ligure è tutt'altro che risolto e tutt'altro che di facile soluzione.

I due studi di Valeria Polonio sono preceduti da una breve introduzione che, per il suo carattere generale, potrebbe considerarsi come introduzione a tutta la Parte II.

Ho già detto che Valeria Polonio ha, in questo volume, *magna pars:* a lei, oltre le due diocesi della prima parte e i due studi della seconda, si devono anche il *Repertorio bibliografico* e gli *Indici:* ulteriore conferma della sua competenza in materia e del suo impegno, ormai ventennale, nella storia della chiesa ligure.

Punto di arrivo valido e, insieme, stimolante punto di partenza, ho definito all'inizio questa *Liguria Monastica,* sulla scorta anche della esatta e legittima convinzione degli Autori. Specialmente per quanto riguarda l'aspetto strettamente « religioso », ineliminabile in una storia monastica. Accenni in tal senso non mancano nell'organica sintesi di Geo Pistarino e nelle attente analisi di Valeria Polonio e di Luisella Gatti: essi sono, invece, assenti o quasi in altri lavori. Si può anche non condividere la concezione jediniana della Storia della Chiesa, come Storia e Teologia: ma è innegabile che non si coglie appieno il fenomeno monastico se lo si racchiude solo in una genesi politica, in un espandersi o declinare economico e in un intreccio, anche vario e documentabile puramente materiale, umano e istituzionale.

E' in quest'ultima direzione, ritengo, che si debbano ancora dire le cose più interessanti, sulla storia monastica e della chiesa in Liguria, anche se la ricerca e la edizione di nuove fonti documentarie non mancheranno di riserbarci splendide sorprese.

Le sviste del ... proto sono quasi inesistenti per un volume di oltre 400 pagine: ho colto solo la dimenticanza della sigla A.S.G. a pag. 85, 2.a colonna, penultima riga, e a pag. 88, 2.a colonna, 16.a riga.

A. B.

a cura di GIANNINA COSTA SCORZA

STUDI CATTOLICI

229 - marzo 1980

MARIOLOGIA ED ECCLESIOLOGIA

In San Pietro, su un altare laterale a sinistra della Confessione, si legge da sempre intarsiata nel marmo *MATER ECCLESIAE:* durante il Concilio, Hans Küng chissà quante volte l'ha vista anche lui! Ma, in *Infallibile?*, egli accusa Paolo VI di avere introdotto una novità, contro il volere del Concilio Vaticano II, coll'attribuzione alla Madonna di tale titolo.

Il Card. C. Journet, in questa appassionata meditazione teologica, riproposta qui per ora nella sua prima parte, dal titolo *Maria e il mistero della Chiesa,* sembra voler rispondere a distanza, magistralmente, alla gratuita affermazione di Hans Küng, già smentita dalla liturgia e dall'arte.

Egli afferma che, « Lungo tutto il trascorrere del tempo, la Chiesa o sarà mariana o non sarà affatto; se si incorre in errore sulla Madonna ci si sbaglia sulla Chiesa stessa, e viceversa ».

La sua meditazione teologica si sviluppa su alcuni « momenti » particolari della vita e della missione della Madonna, nel ricorso al pensiero di teologi, all'esperienza di mistici, alla vita di santi: *L'Annunciazione, L'Incarnazione, la Sacra Famiglia-Chiesa della Nuova Legge, Maria nella Teologia della storia, Maria nell'era della presenza di Cristo.*

Nello svolgimento della meditazione sull'*Annunciazione,* il Journet segue la riflessione di San Tommaso circa l'apparizione corporea dell'Angelo a Maria, di San Giovanni della Croce a proposito dell'azione dello Spirito Santo sull'anima della Vergine, di Sant'Agostino nella contrapposizione del *multiloquium,* che tumultua in noi e ci disturba, all'unica significativa parola di Maria, *fiat!* Nell'*Incarnazione* la Madonna è pienamente consapevole di tutto: in primo luogo « sa con certezza assoluta e non solo concettuale, di che cosa si tratta », cioè dell'assunzione della natura umana da parte della Seconda Persona della Ss. Trinità; poi prende coscienza della propria Immacolata Concezione; e infine percepisce la perennità della Sua Verginità, « sigillo della Sua totale consacrazione a Dio ».